Toplum ve bilinçdışı

Kanakis Leledakis

TOPLUMSAL TEORİ VE TOPLUMSALIN BİLİNÇDIŞI BOYUTU

İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

KANAKIS LELEDAKIS

Kanakis Leledakis 1961 yılında doğdu. Atina Teknik Üniversitesi'nde mühendislik öğreniminin ardından, London School of Economics'te sosyoloji öğrenimi gördü ve doktorasını tamamladı. Leledakis halen Girit Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde sosyal teori dersleri veriyor. *Toplum ve Bilinçdışı* dışında Yunanistan'da ve uluslararası dergilerde makaleler yayımlayan Leledakis'in araştırmaları toplumun kavramlaştırılması ve bireyle toplum arasındaki ilişkilerde yoğunlaşmıştır.

Ayrıntı: 299
İnceleme dizisi: 160

Toplum ve Bilinçdışı
Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu
Kanakis Leledakis

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına hazırlayan
Zafer Yörük

Son okuma
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Society and Psyche
Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social

Berg Publishers/1995
basımından çevrilmiştir

© Berg Publishers & Kanakis Leledakis

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahramanlar

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39 (pbx)

Birinci basım 2000

ISBN 975-539-281-5

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Kanakis Leledakis

Toplum ve Bilinçdışı

Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Metcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ BAŞTAN ÇIKARMA ÜZERİNE/*J. Baudrillard* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller*

Annemin anısına

İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ / Kanakis Leledakis 9
— GİRİŞ 12

Birinci Bölüm

Soruları sormak

I. BAŞLARKEN: MARX'A BİR DÖNÜŞ 19
II. POZİTİVİZM VE YORUMBİLİM 38
A. Toplumsalın modern kavranışı 39
B. Pozitivizm 43
C. Erken idealizm 51
D. Yorumbilimsel yaklaşım 54
III. NESNELCİLİK VE AKILCILIK 67
A. Weber ve Parsons 68
B. Levi-Strauss ve Althusser 77
C. Bir soruşturma alanı tanımlamak 89

İkinci Bölüm

Yapılaştırma ve belirlenimsizlik

IV. GIDDENS'IN YAPILAŞTIRMA KURAMI 97
V. BOURDIEU'NÜN PRATİK KURAMI 110
VI. DERRIDA VE "DIFFÉRANCE" 124
VII. LACLAU VE MOUFFE'UN "SÖYLEMSEL EKLEMLENMELER"İ 133
VIII. CASTORIADIS VE "TOPLUMSAL TAHAYYÜL GÖSTERGELERI" 142

Üçüncü Bölüm

Psişe ve toplum

IX. BİLİNÇDIŞININ ÖZGÜNLÜĞÜ 161
X. PSİŞENİN YAPILANMASI 176
A. Dürtüler kuramı 176
B. İkinci Freudcu topografya 182
C. Yapılaşma ve belirlenimsizlik 196
XI. TOPLUMSAL BİREY 208
A. Kökten toplumsal olarak psişe 208
B. Yanlış yorumlamalara karşı 217
C. Bireyin özgünlüğü 228
XII. TOPLUM VE PSİŞE 233
A. Açık bir toplumsal yeniden üretim kuramı 233
B. Toplumsalın bilinçdışı boyutu 239
C. Toplumsal kurama dönüş 244

—SONUÇ 259
—Kaynakça 264
—Dizin 270

Türkçe basıma önsöz

Ayrıntı Yayınları'nın kitabımı Türkçe basmak istemesinden onur duydum. Bilim cemaati her zaman uluslaraşırı olmayı istese de, özellikle sosyal bilimlerde hâlâ engeller, en azından dil engeli, vardır. Umarım, bu çeviri az da olsa bu engellerin aşılmasına ve Yunan ve Türk akademi camiası arasında daha yakın bağlar kurulmasına hizmet edecektir.

Bu kitabın son halini almasının üzerinden çok zaman geçti; ilk taslak çok daha önceye dayanıyordu. Geniş anlamda aynı tematik alan üzerinde hâlâ çalıştığımdan dolayı, kitabımın gücünün nereden geldiğini ve zaaflarının ve eksiklerinin nerede olduğunu daha açık görebiliyorum.

Mevcut çalışmada iki çekirdek öğe var ve bunların ikisi de öne-

mini koruyor. Bu kitap bir soruyu formüllendiriyor ve yanıtın unsurlarına ilişkin kuramsal bir taslak/tasarı oluşturmaya gayret ediyor. Soru, bence, günümüz toplum kuramının karşısına dikilen temel sorudur:

Nasıl bir topluınsal kuram kurmalıyız ki, bu kuram son tahlilde (eylemde ya da etkileşimde açığa çıkan) verili bireyselliğin bazı biçimlerine ya da verili bir tarihsel yelpazeye indirgenemez olsun; ve aynı zamanda hem bireysel özerkliğin hem de (belli başlı) tarihsel değişimin doyurucu bir açıklamasına imkan versin?

Böyle bir amaca erişmek için zoruıılu –ama yeterli olmayan- bir adım, toplumsal/bireysel ilişkisini daha önceki indirgeıneci anlatımları aşacak şekilde **kuramsallaştırmaktır**. Kitapta geliştirilen argüman kısmen böyle bir kuramsallaştırmayı hedefliyor.

Diyebiliriz ki, psişe derin, temel ('bilinçdışı') bir düzeyde toplumsal olarak yapılanmıştır ve bu, yeri geldiğinde, toplumsal eylemde açığa çıkar. Dolayısıyla, toplumsal yeniden üretimin toplumsal bireylerin oluşumu içinden geçen bir boyutu vardır. Ne var ki, psişenin yapılanması zorunlu olarak bu sürece bir "açıklık" katan belirlenimsizlik noktaları barındırır. Açıklık bireysel özerkliğin olabilirliğine imkan verir ve belirlenimli olmayan bir tarih anlatımına katkıda bulunur. Elbette bu genelde tarihsel değişimi açıklayamaz çünkü toplumun, öteki açıklık boyutlarının yerleştirilmek zorunda olduğu bir indirgenemezlik düzeyi yoktur.

Benim hareket noktamı oluşturan sorunun merkeziliği giderek daha fazla kabul edilmekle birlikte, henüz genel kabul gördüğünü söylemek için vakit erken. Dolayısıyla bu kuramın I. Bölüm'de adları geçen belli başlı kuramcıların yorumlanması yoluyla ortaya çıkışının soykütüğünü çıkarmak zorunluluğu başgöstermekle birlikte, böylesine zengin bir düşünce tarihinin kısa bir özetini yapmak ancak inceliklerin ve olası alternatif okumaların/yorumların göz ardı edilmesi pahasına yapılabilir.

Sorunun (bazı yönlerine) hitap eden çağdaş çalışmalar II. Bölüm'de tartışılıyor. Tartışılan düşünürlerin bazıları hakkındaki gö-

rüşlerim bir biçimde değişmiş[1] ve artık postyapısalcı ve yapılaştırma kuramları arasında belli bir sentez imkanının verimli olacağını düşünmüyor olmakla birlikte, tartışmanın tamamı anlamını yitirmemiştir.

Bu kitabın "orijinal" öğesi olan argüman III. Bölüm'de psikanalitik düşüncenin bir yorumu aracılığıyla geliştirilmiştir. Psikanalize başvuru tesadüfi değildir. Psikanaliz derinlerde yatan psişenin araştırılması için en gelişmiş çabayı oluşturur ve bireyin toplumsal kuruluşu sorununa hitap eden her kuram tarafından dikkate alınmalıdır. Ama bu demek değildir ki, bütün psikanalitik kuram külliyatı eleştirisiz kabul edilmelidir ya da ayrıntılarıyla tartışılan bu kuramın iki unsuru (bilinçdışı kavramı ve psişe içi faillerin kuruluş süreci) daha fazla eleştirel analize tabi tutulmamalıdır. Üzerinde durulması gereken bir başka nokta da toplumsal benliğin nasıl toplumsal eylem ve etkileşim içinde fiili olarak işlev gördüğü, yani derin yapı düzleminin nasıl ortaya çıktığıdır. Ama ihmal edilen bu noktalar argümanın ana çizgisine göre talidir; bunlar sadece ortaya atılan tezi daha iyi sunmak için, psikanalizin daha eksiksiz bir değerlendirilmesi ve belki de ötcki yaklaşımların da tartışılmasıyla ilgili geniş bir kuramsal çerçevenin dikkate alınması zorunluluğuna işaret eder.

Yukarıda sözünü ettiğim noktaları aklımda tutarak umuyorum ki, bu kitabın okuru kitabın işaret ettiği kuramsal çizgiyi izlenmeye değer bulur ve bir toplum kuramı üzerine deneme niteliğindeki birkaç değerlendirmeyi çok görmez.

Atina, Haziran 2000

---

1. Bkz., benim "Derrida, Deconstruction and Social Theory" makalem, *European Journal of Social Theory*, C. 3, No. 2, Mayıs 2000 ve "On the Mode of Being of the Social and the Psyche: On Cornelius Castoriadis' Late Work", yayımlanmak üzere.

Giriş

Bu kitap toplumsal kuram üzerine bir denemedir. Hem toplumsalda hem de bireyde içkin, zorunlu ve kaçınılmaz belirlenimsizlik öğelerinin –her türlü tam belirlenime engel olan, toplum ve tarih içinde insan eylem ve düşüncesinin açık ve dolayısıyla potansiyel olarak yaratıcı doğasını anlatan öğelerin– var olduğunu savunur.

Her türlü tam belirlenimin imkânsızlığını savunmakla birlikte, bu çalışma *a priori*, özcü ya da aşkın bir kuramlaştırma tarzı izlemiyor; bu tarzlara karşı bir tartışma yürütüyor. Belirlenimsizlik öğeleri, toplumsalın psişeyi etkileme ve bireysel eylem ve davranış yoluyla yeniden üretilme yollarının ayrıntılı bir analizi yapılarak tespit edilmektedir. Analizin ekseninde, psişik işleyişin özgün ve indirgenemez bir düzeyi olan bilinçdışının bu yeniden üretimde

oynadığı merkezi rol vardır. Gerçekten de, "toplumsalın bilinçdışı boyutu"nu kuramlaştırmak, savunulan açıklık ve belirlenimsizliği kurmak açısından hayati bir önem taşıyor.

Böylelikle, belli bir psikanalitik kuram yorumunun, toplumsalı kuramlaştırmak açısından önemi vurgulanmış oluyor. Aynı zamanda, toplumsalın açık doğasını vurgulayan yaklaşımlarla birey dolayımıyla toplumsalın yeniden üretilmesine ağırlık veren yaklaşımlar arasında bir sentez imkânı doğuyor. Bundan başka, savunulan kuramlaştırma, bir pratik kuramı için bazı öğeler sunarken, faillik ve tarihsel değişim gibi merkezi toplumsal kuramsal sorunları ele almanın alternatif ve daha doyurucu bir yolunu gösteriyor.

Argüman üç aşamalı olarak sunuluyor. Birinci bölümde, farklı toplumsal kuramsal yaklaşımlar çözümlenip değerlendiriliyor. Saf bilgi kuramına dayalı yaklaşımlar reddedilerek şu sonuca varılmaktadır: Parsons'ın ilk eserlerinde ve değiştirilmiş haliyle Althusserci şemada özetlenen toplumsalın yapısal/objektivist modelleri hem bireyci hem de erekselci kuramların tuzağına düşmez. Ama onların da büyük bir açmazı vardır. Bu kuramlar, doyurucu bir etkin faillik kuramı ortaya koyamadıkları gibi toplumsal aktörden yana bir özerklik kuramı da sunamaz. Ayrıca bu kuramlar toplumsalı kapalı ve tam olarak belirlenmiş yapısal kendilikler olarak kavramsallaştırmaları yüzünden tarihsel değişimi de açıklayamaz. Genel bir yapısal yönelimi koruyarak bu sorunların üstesinden gelmek, bu çalışmanın hareket noktasıdır.

İkinci bölümde, yapısal/objektivist yaklaşımların iki farklı alternatifi ele alınıyor. Burada savunulan şudur: Giddens ve Bourdieu'nün eserlerinde örneğini gördüğümüz "yapı"dan "yapılaştırma"ya –toplumsal aktörler tarafından toplumsalın üretimi ve yeniden üretimine– geçmek zorunludur ama bu kendi başına programatik ve yetersiz kalır. Öte yandan, toplumsal yapısal kendilikleri açık uçlu olarak sunan bir düşünce çizgisi vardır; bu çizgi Derrida'nın genel önermelerinden evrilerek Laclau ve Mouffe ve, daha gelişmiş haliyle, Castoriadis tarafından savunulan özgün toplumsal kuramlara ilerlemiştir. Ne var ki, bu yaklaşım kapalı bir toplumsal yapılar kavramlaştırmasına bir alternatif getirirken, bu "açıklığın" işler

görünmesi gereken düzey belirsiz kalmıştır. Toplumsalın pozitifliği ardında aşkın bir düzeyi yeniden gündeme getirme tehlikesi mevcuttur. Bundan sakınmak için umut verici bir imkân vardır: belirlenimsizliğin kuramlaştırılmasını birey aracılığıyla toplumsalın yeniden üretimi süreci *içinde* yürütmek; böylelikle toplumsalın "açık" kuramlaştırılmasıyla yapılaştırma kuramını birleştirmek.

Üçüncü bölüm böyle bir sentez ortaya koymaya soyunuyor. Genelde psikanalitik kuram ve özelde Freud'un kapsamlı bir analizi, psişe üzerinde toplumsal etkilere ve en temel düzeyde, yani birey düzeyinde toplumsalın yeniden üretimine ilişkin bir kuram geliştirme imkânı verir. Bu yeniden üretim, bilinç düzeyinde olduğu kadar bilinçdışı düzeyde de vuku bulur. Dahası, anlamlı olan ama ne doğaya ne de bilince indirgenebilen, "toplumsalın bilinçdışı boyutu"nun var olduğu savunulabilir. Bilinçdışı varlığın özgün tarzı şu anlama gelir: Bu boyut hiçbir zaman tam olarak ne belirlenebilir ne de bilinebilir; ve belirlenimsizlik noktaları zorunlu olarak bilinçdışı yoluyla her yeniden üretimde içkindir. Bilincin göreli özerkliğinden, yani akılcı egodan kaynaklanan belirlenimsizlikle birlikte bu noktalar, psişe yoluyla toplumsal yeniden üretim süreçlerinin her zaman açık uçlu ve belirlenimsiz olmasını temin eder. Böylelikle, bir yandan bilinçdışının ve onun bir toplumsal kuram açısından özgün varlık tarzının önemi ortaya çıkarken, "açık" toplumsal da herhangi bir aşkın düzeye başvurulmaksızın kuramlaştırılabilir.

Böylece faillik ve tarihsel değişim sorunları artık daha doyurucu bir biçimde ele alınabilir. Bireyin toplumsal belirlenimindeki belirlenimsizlik nedeniyle, toplumsal belirlenimin derin, temel bir düzeyi özerklik düzeyleriyle birlikte savunulabilir hale gelmiştir. Savunulan "açıklığın" kuramlaştırılması aynı zamanda, erekselci ya da her şeyi birbirine karıştıran modellere başvurmaksızın, toplumsal yeniden üretimde her zaman içkin haliyle tarihte kökten yeninin ortaya çıkışını kuramlaştırma imkânı doğurur. Dahası, toplumsal pratik "anlamlı" bilinçdışı öğeler tarafından doğrudan etkilendiği için, kendi "anlamı" olan, ama eylemi yönlendirici bilinçli fikirlere indirgenemeyen bir düzey olarak bilinçdışının özgünlüğü ortaya konabilir. Son olarak, "toplumsalın bilinçdışı boyutunun" varoluşu ne-

deniyle, toplumsalın eksiksiz, objektif bir bilgisinin imkânsızlığı ve radikal bir yorumbilimsel yaklaşımın zorunluluğu iddia edilebilir.

Kuşkusuz, savunulan argümanlar klasik ve modern kuramcıların eserlerinde yer alan unsurlardan hareketle adım adım kuruluyor. Belki daha doğrudan ve az zahmetli bir yol izlenebilirdi. Ne var ki, bu zorluk karşılığında kazandıklarımız var: Bu argümanlar büyük kuramcıların, bazen ana düşünce çizgileriyle çelişki içindeki, derin vukuflarını takdir etme fırsatı sağlıyor; bu çalışmadaki tezlerin çok uzun zaman önce, şimdiki biçimiyle olmasa bile, kabaca öngörülmüş ve kısmen kuramlaştırılmış olduğunu hatırlatıyor; ve nihayet, çeşitli söylemler ve yaklaşımlar arasındaki diyaloğun ne kadar verimli olabileceğini gösteriyor.

Bu çalışma soruların peşinden gidiyor. Herhangi bir özgün paradigmaya bağlı olmaksızın, içgörüleri ve öğeleri farklı yaklaşımlardan çıkarıyor. Bu öğeler aynı zamanda akademik olarak ayrı "disiplinler"in söylemlerinden alınıyor. Toplumsal kuramdaki ilerlemeler, herhangi bir bilimsel çalışma sahasında olduğu gibi yapay olarak belirlenmiş disiplin alanlarından çok özgün sorulardan hareket etmek zorundadır. Bu sorular özgün bir söylem içinde kaleme alınmış olsalar da, eğer yeterince derinlere inilirse disiplinlerin getirdiği sınırlamalar giderek genişleyen bir soruşturma sarmalı içinde mutlaka aşılacaktır.

Söylediğim gibi, belli yaklaşımlar ve belli yazarlar bu çalışmayı biçimlendirmekte daha önemli olmuştur. Tekil yazarların sentezin bütünlüğü içinde taşıdıkları göreli ağırlık ileride kendini gösterecektir. Ama yine de ben, yalnızca bu çalışma bağlamında bir eksen oluşturmakta değil aynı zamanda uzun yıllar önce böyle bir çalışma için teşvik ve heves yaratmakta da vazgeçilmez olan C. Castoriadis'in hakkını teslim etmek istiyorum. Kuşkusuz, farklı yaklaşımlar ve kuramsal eserlerden aldığım fikirler ya da kısmi faydalanmalar her zaman, bazen tartışmalı da olabilen yorumları işin içine sokarak, onlara karşı belli bir şiddet uyguladığım anlamına gelir. Bu yorumların geçerli olup olmadıklarının tek ölçütü, kuruluşunda kullanıldıkları argümanın geçerli olup olmadığıdır.

Bu çalışmanın amacı açıklayıcı mekanizmalar –toplum kuramı-

nın belli merkezi temalarına yaklaşmanın alternatif bir yoluna zemin oluşturabilecek ilkeler- sağlamaktır. Ne var ki, analizin işlediği göreli soyut düzey, somut ampirik malzemeden kopuk bir *a priori* spekülasyon olarak görülmemelidir. Bu gibi malzemeler doğrudan kullanılmamış olsa bile, önerilen kuramsal sorgulamayı anlamlı hale getiren arkaplanı onlar oluşturur. İşbölümü, bazen büyük kararlılıkla yürütülebilen kuramsal araştırmayı genelde ampirik malzemeyle ilgili çalışmalardan ayırmayı zorunlu kılıyor. Tersi de doğru olmak üzere, yüksek düzeyde soyutlama, genelleme yapmakta ne kadar faydalıysa, ayrıntılarda ve özgün durumlarda da o kadar zararlı olduğundan, eksiksiz bir kavrayış yaratılacaksa farklı soyutlama düzeylerinde araştırma zorunludur.

Bu çalışmanın argümanı görünüşte zaman ötesi bir tarzda sunulmuş olsa da, doğaldır ki, tarihsel bir konjonktürün damgasını taşır. Söz konusu konjonktür, son iki yüz yıl boyunca, şu ya da bu biçimde toplumsal düşünceye egemen olmuş görüşlerden birine (belki de başlıca egemen görüşe) kaynaklık eden inancın, toplum ve tarihin nihai (ve mutlak) akılcılığı inancının uğramakta olduğu tedrici erezyonda bir noktayı işaretliyor. Bu akılcılığın sınırlarının tanınması ve kuramlaştırılması mevcut çalışmanın ana hattıdır. Gelgelelim, belli bir "postmodernizm"in aksine, bu sınırlara dikkat çekmek her zaman her şeye göreli damgası yapıştırmak anlamına gelmiyor. Bilincin ve akılcılığın geçerliliği ve önemi korunurken, onları aşan ve sınırlayan unsurlar da kuramlaştırılıyor.

Bu metnin ilk hali Londra Üniversitesi'nde doktora tezi olarak sunuldu. Yardımlarından ve desteklerinden dolayı Paul Hirst ve Nicos Mouzelis'e teşekkür borçluyum. Britanya akademi camiasını karakterize eden genel kuram güvensizliği düşünülürse, onlar iç açıcı bir istisna olduklarını gösterdiler. Özel olarak, Profesör Hirst'ün yardım ve teşvikleri olmasa tez tamamlanamazdı. Yunanistan Devlet Eğitim Vakfı ve annemle babamın maddi destekleri bu çalışmayı mümkün kılmıştır; Monica'nın aşkı ve sabrı dayanmamı sağlamıştır. Bu çalışmayı elyazmalarının hazırlandığı günlerde ölen annemin anısına ithaf ediyorum. Sanıyorum, bundan gurur duyacaktır.

Londra, Aralık 1993
Atina, Mayıs 1995

Birinci Bölüm

Soruları sormak

I

Başlarken: Marx'a bir dönüş

Toplumsal düşünce tarihinde Marx iki anlamda köşetaşı olarak görülebilir. Bu düşüncenin başlangıç sürecinde bir köşetaşı –dahası, Foucault'nun bütün bir "söylemsellik alanı" adını verdiği[1] şeyin yaratıcısı– dolayısıyla da çağımızın başlıca temsilcisi. Paradoksal bir biçimde, çelişkileri ve belirsizlikleri olsa da, bugün karşılaştığımız yol ayrımlarını işaretleyen bir köşetaşı. Bu yüzden Marx'a dönüş, bir anlamda belli temaların çağımız açısından önemini tayin ederken aynı zamanda hangi kuramsal varsayımların atılıp hangilerinin muhafaza edileceğini tespit etmenin paradigmatik bir yoludur.

Alman İdeolojisi Marx ve Engels'in "materyalizminin" ilk ve

1. M. Foucault, "What is an Author?" P. Rabinow (der.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, 1986, s. 114.

birçok bakımdan en tutarlı açıklamasıdır. Bu "materyalizm", "bağımsız bir varoluş atfettikleri kavramlar, düşünceler ve fikirleri, aslında bilinç ürünü her şeyi insanların gerçek zincirleri olarak ele alan"[2] Genç Hegelcilerin idealizmine karşı bir alternatif olarak ileri sürülmüştü. Buna karşın, Marx ve Engels "somut bireylerden, onların eylemlilikleri ve hem hazır buldukları hem de eylemlilikleriyle ürettikleri maddi yaşam koşullarından" yola çıkmış[3] ve ünlü bir bölümde şunu öne sürmüşlerdir: "Fikirlerin, kavramların, bilincin üretimi her şeyden önce doğrudan maddi eylemlilik ve insanların maddi etkileşimiyle, somut hayatın diliyle örülmüştür. Kavrama, düşünme, insanların zihinsel etkileşimi bu aşamada maddi davranışlarının doğrudan yansıması olarak görünür."[4]

O halde "maddi etkileşim", "somut bireylerin faaliyeti", "maddi davranış" karşıtı olarak "zihinsel etkileşim", "zihinsel üretim", "bilinç", "düşünme", "fikirler" ve "kavramlar" vardır. Bu karşıtlığın doğası nedir? Marx ve Engels'in yaptığı bir yanda iki düzey arasında bir tür eşitliği muhafaza edip diğer yanda, Genç Hegelcilerin fikirlerin insanların "gerçek hayatını" belirlediği iddialarının yerine fikirleri ve bilinci belirleyenin bu "gerçek hayat" olduğu iddiasını koyarak, neden-sonuç zincirini tersyüz etmekten ibaret değildir. Eğer düşünceler, fikirler, bilinç ve benzerleri gerçek hayatın "maddiliğini" az ya da çok tam olarak yansıtıyorsa, Genç Hegelcilerin iddiası sonuçlarına taşınmalıdır: İnsanların mutsuzluklarıyla mücadele etmek için düşüncelerini değiştirmek yeterli değildir; insanlar aynı zamanda, ve esas olarak, gerçek hayatlarını. "fiili maddi etkileşimlerini" de değiştirmelidir. Ne var ki, iki düzey aynı madalyonun iki yüzü olarak görüldüğü müddetçe, bu yüzlerden hangisinin belirleyici olarak alındığının özel bir anlamı olmayacaktır. İki yüz arasında bir eşitlik olması durumunda, maddi yaşamda bir değişiklik fikirlerde bir değişiklik anlamına geleceğinden, fikirlerdeki bir değişiklik de maddi hayattaki bir değişiklik anlamına gelir –

---

2. K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology* (1846), C.J. Arthur (der.), Londra, 1974, s. 41.
3. Agy., s. 42.
4. Agy., s. 47.

o değişikliğin düşünce düzleminde dışavurumudur. Gerçekliğin düşünsele indirgenebileceği iddiası, eşitlik iddiası korunduğu müddetçe önermenin tersine çevrilmesinden herhangi bir biçimde etkilenmez.

Marx ve Engels bu eşitleyici iddiayı savunmaz. Zihinsel etkileşimin reddi, katılımcı bireylerin bir fikir ya da bilinç olarak özellikle vakıf olamadığı maddi etkileşim adına yapılır. Marx ve Engels'in "gerçek yaşam"ı onu yaşayan herkesin sahip olduğu düşüncelerle uyum içinde değildir. "Maddi etkileşim" ve "gerçek yaşam" düşünceye, bilince ya da fikirlere (özgül tarihsel durumlar dışında) ancak çarpık bir biçimde yansır. Bu yüzden. maddi düzeyin belirleyici niteliği, düşünsel düzeyin analizi yoluyla açığa çıkarılamaz. İnsanların ne düşündükleri ve ne yaptıkları, doğrulukları karşılıklı olarak sınanamayan, iki farklı kiplik [modality] sunar.

O halde, belirleyici maddi düzeyin "hakikati" nedir? "Zihinsel" olandan ayrı olarak "insanların gerçek yaşamı"nın ontolojik statüsü nedir ve biz ikinciye nasıl ulaşabiliriz? Marx ve Engels'in yanıtını birbirini izleyen iki hamlede yeniden kurgulayabiliriz: Birincisi, bu "maddi düzeyi" yalnızca "fikirlerden" değil "doğadan" da ayırıp onun bizim toplumsal "düzey" diyebileceğimiz şeyi gösterdiği sonucuna varmaktır. İkincisi, bu toplumsal düzeyi tarihi gelişme içinde yansıyan tarih-aşırı bir insan vasfı olarak emeğin akılcılığından çıkan ve ona indirgenebilir bir şey olarak sunmaktır.

Marx ve Engels hiç tereddütsüz "gerçek hayatın dili" olan "maddi etkileşimin" "üretime" denk düştüğünü söyler: "[İnsanlar] geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başlar; bu onların fiziksel örgütlenmeleri tarafından koşullanmış bir adımdır."[5] Ne ki üretim düzeyinin, içinde üretimin gerçekleştiği bu "fiziksel örgütlenme" tarafından doğrudan belirlendiği öne sürülmemektedir: "İnsanlar, geçim araçlarını yaratarak, *dolaylı olarak* fiili maddi hayatlarını üretirler."[6] Üretim ancak dolaylı

5. Agy., s. 42.
6. Agy., vurgular bana ait.

olarak doğal çevreye indirgenebilir. Marx ve Engels'in analizi, insanın biyolojik doğasıyla birlikte doğal çevreyi de üretimin fiili belirleyenleri olmaktan çok sınırları –kabul edilen ancak tartışılmayan sınırlar- olarak arkaplanda tutarken, üretim üzerine odaklanmıştır. "Kesin koşullar"[7] dayatmakla birlikte, maddi/doğal çevre, indirgemeci bir biçimde, "insanın gerçek özünün" belirleyicisi değildir. Üretim tarzı (buradaki 'tarz' yalnızca üretim biçimi anlamına geliyor) bu doğal sınırların bir yansıması olmaktan ötedir: "Üretim tarzı basitçe bireylerin fiziksel varoluşlarının üretilmesi olarak ele alınmamalıdır. Üretim tarzı daha çok bu bireylerin faaliyetlerinin belli bir biçimi, hayatlarını ifade etmelerinin belli bir biçimi, kendileri adına belli bir yaşam tarzıdır. Bireyler yaşamlarını nasıl ifade ediyorlarsa, öyledirler."[8]

"Belli bir yaşam tarzı" olarak üretim doğanın bir yansıması değil, tam anlamıyla, karakteristik bir insan faaliyetidir. Bundan dolayı, "insanların maddi faaliyetleri ve maddi etkileşimleri" olarak üretimi "bilinç biçimleri"yle karşı karşıya koymak doğayla düşünce arasındaki bir ayrım değildir. "Madde" terimi, düşüncenin dışı, olumsuzu, ya düşünceye geçit vermeyen ya da düşüncenin ancak kısmen nüfuz edebildiği şey olarak geleneksel felsefi anlamını korumaktadır. Ne var ki, Marx ve Engels için, "maddi" olan düşüncenin dışında kalmakla birlikte, kapalı. ketum ve belirleyici bir doğaya indirgenebilir bir şey değildir. O daha çok insana özgü bir eylemlilik, yani üretim düzeyidir. O halde, üçlü bir ayrım söz konusudur.

Doğa --- üretim --- düşünce

Bu, her üç terim arasında bir süreksizliği barındıran bir ayrımdır. Üretimin tanımladığı düzeye "toplumsal" diyebiliriz: ancak "düşünce"nin de toplumsal, ama "üretim"den bir biçimde "farklı" kipliğin toplumsallığı olduğunu kabul etmek şartıyla.[9]

---

7. Agy., s. 47.
8. Agy., s. 42.
9. Marx ve Engels'in maddeciliğine yapılan geleneksel göndermeler doğanın düşünceye indirgenemezliği üzerinde yoğunlaşır ve böylelikle Marx ve Engels'in tartışmasının birincil amacı olan üretim düzeyinin özgünlüğü karanlıkta

Marx'ın geç dönem yazılarında doğa ve üretim ayrımı daha kesin ve açık hale gelir. Bu yazılarda, *Alman İdeolojisi*'ndeki "etkileşim"[10] teriminin çeşitlemeleri yerine, mevcut doğal/çevresel/teknolojik öğeler demek olan "üretici güçler"in karşısındaki "üretim ilişkileri" terimi işin içine girmiştir. 1859 tarihli "Önsöz"deki ünlü deyişle,

> Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız olan belli ilişkilere, maddi üretici güçlerinin gelişiminde belli bir aşamaya denk düşen üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin tamamı toplumun ekonomik yapısını, üzerinde yasal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve kendisine belli toplumsal bilinç biçimleri denk düşen gerçek temeli oluşturur."

Bu pasaj aydınlatıcıdır; fiili üretici "güçleri" üretim "ilişkileri"nden, yani üstyapıdan, ve üstyapıyı da "toplumsal bilinç biçimleri"nden açıkça ayırır. Böylelikle üç düzeyi şöyle gösterebiliriz:

Üretici güçler			
Doğa (doğal çevre, biyolojik insan doğası)	Üretim ilişkileri	siyasal ve yasal üstyapı	düşünceler fikirler
doğal düzey	toplumsal düzey I		toplumsal düzey II (bilinç düzeyi)

Şekil 1

bırakılmış olur. Düşünceden farklı olmakla birlikte üretim aynı oranda doğadan da farklıdır. Bu tür yorumlar Marx ve Engels'de hiç rastlanmayan üretim düzeyinin doğalcı bir indirgenmesi sonucu doğurur. (Örnek olarak, bkz., S. Timpanaro, *On Materialism*, Londra, 1975).

10. *Verkehr* "ilişki", *Verkehrsform* ilişki biçimi, *Verkehrsweise* ilişkinin kipi, ve *Verkehrsverhaltnisse* ilişkinin koşulları anlamında kullanılmıştır (bkz., editörün notu, *The German Ideology, s. 42)*.

11. *K.* Marx, "A contribution to a critique *of* political economy" *(1959), önsöz*, genellikle *1859* Önsöz olarak bilinir. Burada yararlandığımız çeviri K. Marx ve F. Engels, *Selected Works*, 2 cilt, Londra, *1953, c. 1, s. 329*.

Üretim güçleri doğa düzeyi ile üretim ilişkileri arasında dolayımlayıcı unsurdur. "Siyasal ve yasal üstyapı"yla birlikte bu ilişkiler giderek "bilinç biçimleri"nden ayrılır. İşte "toplumsal düzey I" diyebileceğimiz ara düzey, "toplumsal düzey II" olarak adlandırılacak –toplumsal da olan– bilinç düzeyinden ayrıdır ve ona indirgenemez.

Ne var ki, bu "ilk düzeye" bir özgünlük atfettiğimizde hemen bu düzeyin nasıl kuramlaştırılacağı sorusu ortaya çıkar. Üretim tarzı bu düzeyin belirleyici kertesi olduğundan, onun kipliği üretimin kipliğine ilişkin bir analiz yoluyla aranmak zorundadır. Marx'ın daha sonraki çalışmalarını bu üretim kipliğini tanımlama çabası olarak görebiliriz.

Klasik siyasal iktisat tarzında, üretimi bireylerarası karşılıklı faaliyetin bir sonucu olarak kavrama olasılığı baştan dışlanmıştır. Marx'ın Robinsonculara ardı arkası kesilmeyen saldırıları iyi bilinir:

> Adam Smith ve Ricardo'ya bir başlangıç noktası olarak hizmet veren tek başına ve yalıtılmış avcı ya da balıkçı, on sekizinci yüzyıl romanslarının yaratıcı olmayan fantazilerinden biridir [....] Bir sözleşme aracılığıyla doğası gereği bağımsız özneler arasında bir ilişki ve bağlantı kuran Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi yoktur artık [....] On sekizinci yüzyılın peygamberleri bireyi tarihsel bir sonuç değil, tarihin başlangıç noktası; tarihsel süreç içinde evrilmiş bir şey değil, doğa tarafından dayatılmış bir şey olarak gördüler.[12]

Bireyin tarihselliği durmaksızın vurgulanmıştır. Bireyler eylemlilikleri yoluyla üretimi belirlemedikleri gibi, bizatihi bireylikleri bir tarihsel üründür: "Insan ancak tarihsel süreç içinde birey haline gelir."[13]

Bireyciliğin reddinden hareket eden Marx, *Kapital*'deki kapitalist üretim ilişkileri analizinde, bireyi özgül olarak daha büyük yapısal üretim bütünlüğünün parçası olarak görür.[14] Kapitalist üretim

---

12. K. Marx, "General introduction to Grundrisse" (1857), genellikle "1857 Giriş" olarak bilinir. Burada yararlandığımız metin Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 124'deki ektir.
13. K. Marx, *Grundrisse* (1858), D. Mclellan (der.), Londra, 1980, s. 96.
14. L. Althusser'in önemli katkısı *Kapital*deki analizin yapısal karakterini vurgulamak olmuştur. Ama bunu kabul etmek Althusser'in bütün kuramsal çalışmalarını kabul etmek anlamına gelmez.

metalar, para ve sermaye yanında kapitalistleri ve işçileri de bünyesine alan yapılaşmış bir bütündür; bütün bu unsurlar çevrimsel bir ilişki ve sürekli bir akış içinde birbirine bağlıdır. Sistemin öğeleri anlamlarını sistemin bütünlüğü içinde kazanır (böylelikle yapının ilişkisel bir tanımı imkânı doğar):

> Para ve metalar kendi başlarına üretim ve geçim araçları olmanın ötesinde sermaye değildir. Onlar sermayeye dönüştürülmeyi ister. Ama bu dönüşüm ancak belli koşullar altında gerçekleşebilir; yani, birbirinden çok farklı iki tür metanın sahipleri karşı karşıya gelirler ve bir sözleşme yaparlar; bir yanda, insanların emek gücünü satın alarak sahip olduklarının toplam değerini artıracak olan para, üretim aracı ve geçim aracı sahipleri, ve öte yanda özgür emekçiler, kendi emek güçlerinin satıcıları ve bu yüzden emek satıcıları.'[15]

Üretimin failleri, kapitalist ve işçi, tıpkı meta, para ya da sermaye gibi üretim ilişkileri içinde varolur. Bir ağın düğümleri gibi, onlar da özgün işlevleriyle ve bütünle verili ilişkileriyle belirlenmiştir: "Kapitalist tarafından yerine getirilen işlevler sürekli olarak ve isteyerek yaratılan sermayenin işlevlerinden başka bir şey değildir. Nasıl işçi artık kişiselleşmiş emekten başka bir şey değilse, sermaye de sadece kişiselleşmiş sermaye, bir kişi olarak sermaye işlevini görür."'[16] Dahası, birey olarak kişileri belirleyen ilişkiler ağı bu bireylere oldukları haliyle sunulmaz. Kapitalistler ve işçiler kapitalist üretim ilişkilerini bilinçli olarak yaratmaz ya da yeniden üretmezler. Meşhur "meta-fetişizmi" genelde metaların arkasında duran ve onları belirleyen toplumsal ilişkilerin yanlış algılanmasının bir örneğidir. Nihayet, "bütün", kapitalist üretim ilişkilerinin tümü, durağan değil, kendini durmaksızın genişleyen bir biçimde, bir "ilerlemeci birikim" içinde yeniden üreten sürekli bir akış halindedir.'[17]

Bu insanlar bizatihi o bütünün parçalarıyken, bu yapılaşmış bü-

---

15. K. Marx, *Capital* (1867), 3 cilt. Buradaki gönderme için, bkz., Lawrence and Wishart, Londra, 1954, c. 1, s. 668.
16. *Capital*'in orijinalinde basılmayan bölümden; bkz., Penguin baskısı, c. 1, Harmondsworth, 1976, s. 989.
17. Marx, *Capital*, c. 1, s. 555.

tün "insanların arkasında" nasıl iş görebilir? İnsanlar, yalnızca "iradelerinden bağımsız belli maddi sınırlar, önvarsayımlar ve koşullar altında" değil aynı zamanda eylemlerine içkin olan bu sınırlar ve koşullardan habersiz olarak, nasıl "maddi olarak üretebilir"? Böylesi uyuşmazlığı kavramak için nasıl bir antropolojik model kullanılabilir? Dahası, hangi anlamda biz bu bütünü soyut bir biçimde "yasaları", insanların iradelerinden bağımsız yasaları izleyen bir şey olarak kavrayabiliriz? Başka bir ifadeyle, üretimin "maddi", yani toplumsal, düzeyinin ontolojik statüsü nedir?

Marx bu sorulara doğrudan değil, daha derinlere inen kapitalizm analizlerinde örtük olarak yanıt vermiştir. Biz bu yanıtın izlerini *Kapital*'deki analizin altında yatan temel varsayımlarda bulabiliriz. Aynı varsayımlara Marx'ın ilk yazılarında da rastlayabiliriz.

Kapitalist üretim ilişkilerinin akış halindeki bir bütün olduğunu tespit etmek ancak ilk adımdır. İkincisi, ve önemli olanı, değerin tanımıdır. Marx, analiz bağlamı içinde değişken bir değer ölçüsü ortaya atarak, değeri "basit ortalama emeğe" denk düşen bir şey olarak tanımlar. İşçinin yaşaması için bir "zorunlu emeğin" kabulüyle uyum içinde, ve aynı zamanda verili kabul edilen, bu emek ölçüsü "artı-değer" tanımına imkân sağlar. Sermaye böylelikle birikmiş artı-değer, sermaye birikiminin birincil yasası da artı-değerin birikimini yansıtan bir şeydir: "Şu asla unutulmamalıdır ki, bu artı-değerin üretimi kapitalist üretimin dolaysız amacı ve belirleyici dürtüsüdür."[18] Değerin emek tanımının yaptığı, kapitalist üretim tarzının yapılaşmış bütünüyle temel bir insan eylemliliği, yani emek arasındaki bir bağlantıyı ortaya çıkarmasıdır. Birikim yasası, yani kapitalist üretime yön veren güç böylelikle artı-değer birikiminin bir biçimi, yani emeğin sömürülmesi olarak görünür. Bu şekilde kapitalist ilişkiler "fetişleştirilebilir" ve insanlar sömürülen ya da sömürenler olarak rollerini tanımayabilir; halbuki bütün bunların arkasında yatan, üretim tarzının tüm unsurlarını bir arada tutan temel insani emek eylemliliğinden başka bir şey değildir.

18. Marx, *Capital, c. 3, s. 352.*

Değerin emek tanımı kalıcı ve verili bir "basit ortalama emek" ölçüsünü tanımlama olabilirliği gerektirir. Marx'a göre, "basit ortalama emek" ülkeden ülkeye ve zamandan zamana değişir ama tikel bir toplumda verilidir.[19] Ancak daha yakından baktığımızda görülür ki, aslında hiçbir teknolojik değişimin olmadığı tek bir meta üretiminde böyle bir kalıcı ölçümüz olabilir.[20] Ne var ki, Marx'ın kendi anlatımında, kapitalizm belli ki böyle bir örnek değildir. Bundan başka, değerin emek kuramı Marx'a, ya da genelde klasik ekonomiye, fiyatlardan ve ücretlerden bağımsız bir değer sağlamaz. Marjinalist ekonomistler haklı olarak bu noktayı vurgulamıştır:

> Tek başına bir analitik zeminde, her ne şekilde olursa olsun ya fiyatlar üzerinde "değerlere" ya da "değerler" üzerinde fiyatlara bir tür mantıksal öncelik vermenin haklı bir tarafı yoktur. Bunların biri diğerinden türetilebilir; ve ikisi de metaların fiziksel miktarları açısından ifade edilen endüstri içi ilişkilerden elde edilebilir.... [Ne var ki] mübadele oranlarına ilişkin ampirik olarak gözlemlenebilecek tek sistem fiyatlar sistemidir. Bu yüzden, "değer" sisteminin [...] ampirik bir ölçüsü yoktur.[21]

Marx'ın bir sonraki adımında örtük olarak bulunan varsayım, artı-değerin hesabı da eşit oranda tartışmalıdır. Hayatta kalmaya yetecek asgari düzey olarak "zorunlu emek" tarihsel bakımdan hiçbir şekilde, hatta verili bir üretim tarzında bile sabit değildir, ve kapitalizmde özellikle böyledir.

Demek ki, hem değerin hem de artı-değerin tanımında, emeğin sabit, aksiyomatik olarak değişmezlik arzeden görünümü, Marx'ın analizinin geriye kalan kısmında kanıtlanmış değildir. Aslında, Castoriadis'in kaydettiği gibi, emek "verili bir biçimde görünebilen ya da belli bir ifade kazanabilen ama kendi başına kendini dönüş-

---

19. Marx, *Capital, c. 1, s. 51.*
20. Bkz. A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A. Hussain'in, *Marx's Capital and Capitalism Today, 2 cilt*, Londra, *1977, c. 1, s. 30-7*. Ayrıca bkz., C. Castoriadis "Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves" *(1975), Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, 1984, *s. 266-73.*
21. L. Passineti, marjinalistlerin argümanını sunuyor. Bkz., *Lectures on the Theory of Production*, Londra, 1977, s. 149.

türmeyen, değişmeyen, değişen vasıfların ve belirlenimlerin sarsılmaz temeli olarak kalan bir töz/öz" olarak görülür.[22] Bu yüzden, *Kapital* temelde özcü bir doğaya sahiptir. Soyut yasalarıyla birlikte üretim tarzı ile ona katılan insanlar arasındaki kayıp halka olarak emek önermesi üretim tarzının nihai anlamda akılcılık, emeğin temeldeki "özü" aracılığıyla kendini ifade eden bir akılcılığa dayanır.

Eğer *Kapital*'de böyle bir –örtük– özcülük tespit edebiliyorsak, Marx'ın ilk çalışmalarında bu daha da bellidir. Üretime atfedilen merkezilik emeğin tarih-aşırı bir öz olduğunun varsayılmasını gerektirir. Marx ve Engels üretimi doğanın aynası olarak değil, toplumsal bir kategori olarak, yani hem doğadan hem de düşünceden ayrı bir düzey olarak tanıtır. Ne var ki, üretimi bir bütün olarak toplumsalın belirleyeni olarak ele alırlar. Bu belirleme ilişkisi inandırıcı bir argümana dayanıyor görünür: Üretim herhangi bir toplumsal formasyonun varoluşu ve sürmesi için zorunlu olduğundan, "üretimin örgütlenmesi" –üretim ilişkileri, üretim tarzı, ekonomide zorunludur ve dolayısıyla belirleyicidir. Gelgelelim, burada mantıksal bir boşluk var: Üretim işlevinin zorunluluğu, eşyanın tabiatı gereği, üretim tarzının toplumsal kertenin bir belirleyeni olacağı anlamına gelmez. Özellikle, Marx için üretim doğal değil toplumsal bir kerte olduğundan, üretimin zorunluluğu ancak olası her momentte muhtemel olana bir engel, doğal bir verililik, bir sınır koyar. Ama bu zorunluluk toplum içinde üretimin olası bir belirleyici rolüne ilişkin hiçbir şey anlatmaz. Ve bu varsayım, örtük bir biçimde olsa da, Marx ve Engels tarafından yapılmıştır: Bu, insanın asıl olarak *Homo faber* ve emeğin de altta yatan insan özü olduğu varsayımıdır.

Marx'ın bütün eserlerinde bu varsayımın izi sürülebilir. *1844 Elyazmaları*'ndaki iddiaya göre, "üretici yaşam bu türün yaşamıdır."[23] Aynı şekilde *Alman İdeolojisi*'nde şunları okuruz: "İnsan geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başlar [...] İnsanlar yaşamlarını nasıl ifade ediyorlarsa,

---

22. Castoriadis, "Value, Equality", s. 274.
23. *Economic and Philosophic Manuscripts 1844*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works, c. 3*, Londra, 1975, s. 276.

öyledirler. Bu yüzden, oldukları şey üretimlerine denk düşer."[24] Son derece açık: Üretim hayvanlarla insanları birbirinden ayıran çizgi; birincil insani özelliktir. Dolayısıyla, önermenin ikinci kısmı ("oldukları şey") doğallıkla gelir. İnsanların yaşamı üretimlerine denk düşmez çünkü üretim zorunludur, çünkü o *par excellence* insanın özelliğidir. İnsan sadece üretmek zorunda değildir. Ürettiği oranda, *Homo laborans* olduğu müddetçe insan insandır.

Aynı şekilde, "1859 Önsöz"deki üretim güçleri, belirleyici rolleriyle, birbirini izleyen üretim tarzlarının şans eseri bir kalıntısı değil, insanın en önemli başarısının yansımasıdır: Doğa üzerinde artan oranda –teknolojik– hâkimiyet, teknolojinin sürekli yükselen eğrisi, insanın *Homo laborans* olarak tarih üzerindeki hâkimiyetinin sonucudur. Bu şekilde, egemen insan faaliyeti olarak emek varsayımına bir tarihsel ilerleme nosyonu eklenir: Tanım gereği, üretimi niteleyen akılcılık ancak üretici güçlerin sürekli gelişmesinde yansıtılabilir. Bu gelişmenin ağırlığı herhangi bir tikel tarzın durağanlığını aşar ve tarihin görünmez motorunun görünür tarafını oluşturur: Artan akılcılık, insanın çalışmaya yabancılaşması süreci yoluyla, ama muazzam ölçüde ilerlemiş biçimde, insanı başladığı noktaya, yani üretime hâkim olmaya ve üretimin bilincine varmaya, geri getirecektir. Farklı tarihsel üretim tarzlarından geçerek ilkel komünizmden komünizme, insan özü bir diyalektik dönüş içinde kendini gerçekleştirir. Bu yüzden, "1859 Önsözü" üretici güçlerin özerk gelişmesinden çok karakteristik olarak insan faaliyeti olarak insan emeğine dayanır. Üretici güçler bu faaliyetin kalıntısıdır. Onlar insan emeğinin tarih içinde birikimini temsil eder. Böylelikle, üretici güçlerin belirleyici rolü bu emeğin nihai akılcı niteliğini ifade etmenin bir başka yoludur; bu, üretici güçlerin tek-boyutlu, evrimci yolunda kendini gösteren bir akılcılıktır.[25]

---

24. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 42.
25. Bu G.A. Cohen'in "1859 Önsöz" savunusunda açıkça kabul edilmiştir. Cohen'e göre insan doğasına ilişkin temel varsayımlar şöyledir:
– İnsanlar bir biçimde akılcıdır
– İnsanların tarihsel koşulları kıtlık koşullarıdır
– İnsanlar kendi durumlarını iyileştirmeye yetecek türde ve oranda akıl sahibidir (G.A. Cohen, *K. Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford, 1978, s. 152).

Marx'ın kapitalizm analizine göre, tarih-aşırı emek sabiti tarihte ilk defa kapitalizmle birlikte üretimin bütünlüğünü devindiren güç haline gelir. Kapitalizm öncesi toplumlarda, (ekonomik) artığa ekonomik olmayan araçlarla el konurken, kapitalist üretimde artığa el koyma gerçek neyse o olarak ortaya çıkar: salt ekonomik sömürü. Emek sömürüsü bu şekilde ortaya çıkıp bütünün ilkesi içinde kendini gerçekleştirerek, aynı zamanda, tarihte ilk defa, Lukacs'ın "sınıf bilincinin nesnel olabilirlik koşulu"[26] dediği şey içinde kendini aşma, yani proletaryanın aynı zamanda genelde sömürüyü ortadan kaldırarak kendini ortaya koyma olasılığına kapıyı açar. İnsanın sömürüye dayalı tarihi (tarih öncesi) böylelikle sona erebilir ve üretimin toplumsal ve bilinçli olarak kontrol edildiği yeni bir sayfa açılabilir. Bir felsefe tarihini, bir kapitalizm analizini ve bir siyasal/toplumsal ideali bu kadar çekici bir biçimde birleştirip hayranlık uyandırıcı bir senteze ulaşma karşısında ancak saygı duyulabilir. Hâlâ göz alıcılığını sürdürmesi özellikle bu sentezin ihtişamı yüzündendir. Ne var ki, bu sentezin altında hâlâ emeğin insanın asli ve tarihsel olarak değiştirilemez bir özelliği olduğu varsayımı yatmaktadır.

Böylelikle Marx'ın, ve Engels'in, *Alman İdeolojisi*'nde "maddi" olarak tanıtılan ve üretimle özdeşleştirilen, toplumsal düzey analizinin ikinci adımı da atılmış olur: Maddiliği içinde hem doğadan hem de düşünceden ayrıştırılabilen üretimin özgünlüğü ve, bunun sonucu olarak, üretimin belirlediği toplumsal bütünün özgünlüğü tarih-aşırı bir insan özü varsayımına dayanır.

Bu yüzden, düşüncesinin ana ekseniyle Marx hâlâ bir Hegelcidir. Marx'ın Hegel'e atfederek suçladığı gibi, "düşünce", "kendi sentezine, kendi derinleşmesine ve kendi hareketine neden olmuş olamaz"[27], bunu yapan insan emeği ve üretimdir. Marx'ın şeması Hegelci düşüncenin en etraflı ve incelikli örneğini oluşturur. Sömürünün ortadan kaldırılması, onun –tarihte ilk defa– kapitalist tarzın

---

Cohen basitçe üretici güçlerin asli karakteri hakkında herhangi bir argümanla birlikte varsayılması zorunlu olan açık bir tür özcülük sergiliyor.

26. G. Lukacs, "Class Consciousness" (1920), *History and Class Consciousness*, Londra, 197 1, s. 79.

27. Marx, "1857 Introduction", s. 141.

harekete geçirici ilkesinde ortaya çıkışı nedeniyle olası hale gelir. Toplum doğanın bir yansıması ya da insanların düşüncelerinin ürünü olmayabilir; ama tarihsel serimlemesinde, bir özün, bir dizi indirgeme boyunca gelişmesidir: *homo laborans* olarak insan – üretimin gelişmesi – bu özün gerçekleşmesi olarak tarih.[28]

Bu Hegelcilik Marx'a kendi söyleminin kuramını da sağlamıştır. Marx'ın *Kapital*'deki analizinin "doğruluğu" ve "burjuva ekonomistlerinin yanlışlığı" ayrımı, tarihin itici gücü olan emek sömürüsünün özel bir tarihsel uğrakta ve özel bir tarihsel fail için düşüncede şeffaflaşması ihtimaline dayanıyordu. Artı değere el konuluşu ve artı değer birikimini üretim tarzının motoru haline getiren kapitalist üretim ilişkilerinin tarihsel olarak ayırt edici özelliği sayesinde, bu süreç aslında sömürülen failin, yani proletaryanın bakış açısından gerçekten olduğu gibi, yani sömürü olarak kavranabilir. Proletarya böylelikle, tuttuğu konum sayesinde, insanın tarihsel varoluşunun gerçek özüne dokunmaya muktedir ayrıcalıklı bir fail olmuştur. Bu yolla Marx ve Engels, salt gölge-görüngü olarak düşünceyi ve "bilinç biçimlerini" reddedişleriyle tutarlı bir biçimde, söylemlerine ilişkin bir kuram ortaya koyabilmiştir. Toplumsal –üretim olarak– düşünceyi belirler ama, toplumsal bir insan özünün dışavurumu ve dolayısıyla son tahlilde akılcı olduğundan, tarihin hareketi içinde uygun bir anda bu akılcılık kendisini doğrudan düşünceye açabilir.

Marx'ın örtük kuramsal varsayımlarının siyasal projesi açısından önemli sonuçları vardır. Kuramsal çalışmasıyla yakından bağlantı-

28. Dolayısıyla, Cohen'inki gibi, Marx'ın "Hegelci" yorumu tamamen meşrudur. Dahası, yalnızca "1859 Önsöz" için değil Marx'ın tüm eserleri için bunun geçerli olduğu söylenebilir. Ama aynı şey Marx'ın daha somut iddiaları ve analizleri için uygun bir temel olarak bir "rasyonel seçim" eylem modeli ortaya koyma çabaları için söylenemez. J. Elster, J. Roemer ve diğer yazarlar (bkz., örneğin J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985; J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, 1982) yalnızca Marx'ın anti-bireyciliği değil kaba akılcı seçim modelleriyle kavranması imkânsız, belli bir özcülüğü incelikle –"Hegelci"- koruma yollarını da dikkate almaz. Bu yazarlar Marx'ı örneğin J. S. Mill'den ayıran şeyin ne olduğuna hiç değinmez. Bu yüzden Cohen'in, (J. Roemer [der.], Cambridge, 1986), *Analytical Marxism*, Elster ya da Roemer'in "Analitik Marksizm" adı altında, savunduklarıyla aynı şeyleri savunduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır.

lı olan bu kurtuluş [emancipation] projesi Aydınlanma'nın idealle-rine dayanır ve Fransız Devrimi'ni kendisine referans noktası ola-rak alır. Marx modern siyasal yapının, yerini aldığı monarşi karşı-sındaki üstünlüklerini kabul eder ve onun yurttaşa tanıdığı egemen-liği alkışlar. Devlet işlerini belirleme olasılığı eski zamanların yaderkliğiyle kıyaslandığında bir özerkliğe imkân verir. Ancak Marx açısından bu özerklik yeterli değildir çünkü yurttaşlık alanı dışında insanların hayatını etkilemez. Gerçekten özerklikten konu-şabilmek için, "ihtiyaçların dünyası, emeğin, özel çıkarların ve si-vil hukukun dünyası olan sivil toplum"[29] da insanın egemenliğine girmelidir. Özerk olmak zorunda olan yalnızca "siyasal" alan değil, bir bütün olarak toplumsal varoluştur: "Siyasal kurtuluş kendi başı-na insanın kurtuluşu değildir [...] ancak insan *ilerlemeci güçlerini* toplumsal güçler olarak tanıyıp örgütlediği ve sonuçta artık toplum-sal iktidarı *siyasal* iktidar biçimiyle kendisinden ayırmadığı zaman, sadece o zaman insanın kurtuluşu gerçekleşmiş olacaktır."[30]

Marx'a göre, toplumsal varoluş üretim tarafından belirlendiğin-den, bu ilerlemeci güçler birincil olarak üretim alanına gönderme yapar. Sadece "çoklu üretici güçleri" kontrol ederek, yani üretim alanında insanın egemenliğini kurarak, insan "toplumsal varlık" olarak gerçekten özerk hale gelebilir. Ne var ki, siyasal özerklik gi-bi kişisel kurtuluş da ancak özerk bir topluluğun [community] ku-rulmasıyla mümkündür. Böyle bir topluluğun gerçekleşmesi ihti-mali, burjuvazinin yükselişiyle ve kapitalist üretim ilişkilerinin ge-reği olarak insanın emeğinden ayrılmasıyla birlikte gelen bireyleş-me sayesinde ortaya çıkar. Gelgelelim, bu bireyleşme kendi başına pozitif bir adım olmakla birlikte, üretim ilişkileri insanların top-lumsal denetimleri dışında olduğu müddetçe, "gerçek" bir topluluk imkânsızdır. Böylelikle Marx, Aydınlanma düşüncesinin siyasal ideallerini ve demokrasinin önemini kabul etmekle birlikte, bu ide-allerin ötesine geçer. Onun istediği, özerklik alanını insanın tüm toplumsal yaşamını içine alacak şekilde genişletmektir. Marx'ın

---

29. K. Marx, "On the Jewish Question" (1843), Marx ve Engels, *Collected Works*, c. 3, s. 168.
30. Agy., s. 160, 168.

katkısı, demek ki, siyasal olandan daha ötelere uzanan bir toplumsal kavrayışı getirerek, yüzyılın siyasal idealini genişletmek ve bütünsel bir kurtuluş imkânını tarihin içine yerleştirmek olmuştur.

Ne var ki, bütün siyasal proje, fiili siyasal eylem imkânının varolduğu varsayımına dayanır. Bir siyasal projeye yapılan gönderme kendi başına, bir toplumsal sınıfın –ve buna paralel olarak bireyin– üretim ilişkileri tarafından hiçbir zaman tümüyle belirlenemeyeceğini ima eder. Böyle bir gönderme özel olarak da proletaryanın –en azından potansiyel olarak– kendi "nesnel imkânlarını" kavrama ve bunların gerçekleşmesi için savaşma yetisi taşıdığı anlamına gelir. Bu yüzden, eksiksiz bir belirlenimin imkân verdiğinden "öte" bir şeyler olmak zorundadır. Ama bu "öte" Marx tarafından kuramlaştırılmamıştır. Marx'ın toplumsalın bir ürünü olarak ve kapitalist üretimin yapısal bütünlüğü içinde basit bir öğe olarak birey anlatımı özerkliğe imkân tanımaz. Sınıflara gelince, onlar tarihsel sürecin pasif taşıyıcıları olarak göründüklerinden, özerklikleri en aza inmiştir. Böylece ortaya bir çelişki çıkıyor: Marx'ın teorik çerçevesi görünüşte bir siyasal aygıt, bir siyasal projenin aracını sağlıyor ancak bu çerçeve içinde, bir siyasal projenin varolması için zorunlu olan -bireysel ya da kolektif- özerklik teorileştirilemiyor. Dolayısıyla, Aydınlanma'nın siyasal projesinin genişletilmesi, Marx'ın siyasal projesinin programatik önermeleriyle sınırlı kalıyor. Böylesi bir projenin varoluşunu destekleyecek bir kuram yok ortada.

Dahası, emek insanın tarihsel "özü"yse, ekonomik etkinliğin kontrolü basitçe siyasal projenin genişletilmesi değil, insanın nihai özünün "özgürleşmesi"dir; bu neredeyse otomatik bir biçimde sadece toplumun kendisine tamamen şeffaf hale gelmesine yol açabilecek bir özgürleşmedir. Marx'ın ideal toplumu kendine şeffaf bir toplumdur. İnsanın *ilerlemeci güçleri* bilinçli olarak kontrol edileceğinden ve bu güçler insanın hakiki özünü temsil ettiğinden, bu gücün toplumsal kontrolü demek her bireyin kendine ve toplumun her ferdine şeffaf olması demektir ki, bu kamu/özel ikiliği çerçevesinde kavranması imkânsız bir şeffaflıktır. Ayrıca, üretim tüm toplumsal yaşamı belirlediğinden, üretimin toplumsal kontrolünün kurulması zorunlu olarak, siyasal alan da dahil olmak üzere, tüm top-

lumun özerkliği anlamına gelir. Marx'ın bir komünist toplumun siyasal biçimleriyle, "devletin sönmesi"nin içerimleriyle özel olarak ilgilenmemiş olması, bu biçimleri üretimin toplumsal kontrolünü zorunlu olarak izleyen biçimler olarak gördüğünün işaretidir. Toplumsal değişim genelde üretim düzeyindeki değişimleri mekanik olarak izleyen ve kaçınılmaz olarak kendine-şeffaf bir topluma yol açan bir şey olarak görülür. On dokuzuncu yüzyıl düşüncesi bağlamında, mekanik bir tarih görüşü ve kişisel ve toplumsal şeffaflık ideali Marx'la sınırlı olmamakla birlikte, böylesi görüşleri kabul etmenin –feci– siyasal sonuçları yaşadığımız yüzyıl boyunca özellikle açık hale gelmiştir.[31]

Sonuç olarak Marx, toplumsala ilişkin teorik anlatımında, kesin olarak şunları savunur:

1. Düşünceyi belirleyen ve ne doğaya ne de "bilince" indirgenemez bir toplumsal düzeyin varlığı.
2. Bu düzeyin bir kurucu uğrağı olarak herhangi bir tarih-aşırı insan doğasının reddi.
3. Bireysel faaliyete indirgenemez ve kişiler de dahil olmak üzere öğelerini belirleyen yapılaşmış bir bütün olarak üretim düzeyi analizi.
4. Sadece siyasal alanın değil genelde toplumun bilinçli toplumsal kontrolünü amaçlayan, geniş anlamda aktif siyasal eylemin olabilirliği.

Bununla birlikte, savunduğu toplumsal düzeyin özgünlüğü için bir temel sağlama zorunluluğu karşısında Marx, insanın tarih-aşırı özü olarak emeğe (dolayısıyla da üretime) göndermc yapar. Üretim bütün tarihsel çağlarda toplumsalın belirleyici uğrağı olarak görülürken, üretimin gelişmesi cvrimci bir tarih kuramı sağlar. Kapitalist toplumun analizi benzer bir biçimde bu "özü" yansıtan "saf" bir emek ölçüsü üzerine inşa edilmiştir ve daha üst gelişme aşamasına, yani bir komünist topluma geçiş tarihin yol gösterici gücünün,

---

31. Totaliteryanizmle şeffaflık ideali arasındaki yakın ilişki için, bkz. C. Lefort, The Logic of Totalitarianism (1980), *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, 1986.

emeğin sömürülüşünün, tarihte ilk defa olduğu haliyle görünmesine özellikle bağlıdır.

İnsan doğasının tarih-ötesi sabit öğeleri varsayımı, zorunlu olarak karşı çıkılması gereken bir şey değildir; pozitif bir açıdan da görülebilir ve teorik bir ilke ya da ampirik bir genelleme, ya da her ikisi, olarak benimsenebilir.[32] Ne var ki:

1. Bu, Marx'ın tarih-aşırı insan özelliklerini reddedişiyle açıktan çelişir.
2. Bu, Marx'ın felsefe eleştirisini etkisiz kılar çünkü düşünceyle bilincin dışı ve bunların belirleyeni olarak sunulan toplumsal/maddi düzeyin kendi başına nihai anlamda akılcı, akılcı bir öze indirgenebilir olduğunu olumlar.
3. Bu, yukarıda belirtildiği gibi, *Kapital*'de Marx'ın kendi kapitalist üretim tarzı analizinin bir temeli olarak teorik anlamda savunulamaz.
4. Bu, "1859 Önsöz"de olduğu gibi, bir tarih kuramını desteklediği ölçüde ampirik malzeme ışığında savunulması olanaksız, üretici güçlerin zorunlu ve tek-boyutlu gelişmesine dayalı bir tarihsel evrim görüşüdür.[33]
5. Bu, üretimin özgün bir toplumsal uğrak olarak tarih-aşırı belirlenimini ima ettiği müddetçe yalnızca kapitalizm için geçerli bir durumu geçmişe yansıtmak olur.[34]

---

32. Buna yakın tarihli bir örnek G.A. Cohen'in "1859 Önsöz"de asıl olarak verilen Marx'ın tarih kuramına ilişkin "savunu"sudur.

33. Tarih boyunca üretici güçlerin belli bir gelişimiyle bu gelişmenin Marx'ın argümanındaki zorunlu ve tek boyutlu doğasını birbirinden ayırmamız gerekir. Yorumlar için, bkz. D. Dickson, *Alternative Technology and the Politics of Technical Change*, Londra, 1974. Ayrıca C. Castoriadis, "Marxism and Revolutionary Theory" (1965), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987, s.18-20.

34. Eğer üretimi siyasal ya da ideolojik operasyonlarla iç içe geçmiş, çeşitli kurumsal biçimler içinde iş gören bir fonksiyon olarak görürsek, üretimin önemi korunmuş olur. Bu, söz konusu argümanı ampirik olarak test edilebilir bir hipotez biçiminde sunan M. Godelier'in argümanıdır. (M. Godelier, *The Mental and the Material (1984)*, Londra, *1986)*. Ne var ki, bu formülasyonda Marx'ın üretime atfettiği anlam kaybolur ve üretimin belirleyiciliğini onaylamakla onaylamamak arasında fark kalmaz. Daha önceki analiz bağlamında savunulmamış olan (4) ve (5)inci noktalar sadece Marx'ın "özcülüğü"nün karşısına çıkan sorunların kapsamlı bir listesini sunmak üzere burada belirtilmiştir.

6. Bu, nihayet, siyasal failler açısından herhangi bir gerçek özerkliğin teorileştirilmesini imkânsız hale getirerek ve kendine-şeffaf bir toplum kurgusunu işin içine sokarak, Marx'ın geliştirdiği siyasal proje açısından da sonuçlar doğurur.

Yukarıda saydığımız bütün bu nedenlerden dolayı, Marx'ın düşüncesindeki "özcü" öğeleri reddetmeliyiz. Aslında bu özcülüğün, insanın doğaya yaklaşımı, tarihin nihai akliliği, teknolojinin pozitif rolü vb. konularda, on dokuzuncu yüzyıldaki felsefi-antropolojik varsayımların yansıması olduğunu görmek kolaydır. J. Baudrillard'ın işaret ettiği gibi, "Sermaye üzerine yaptığı mantıksal analizde radikal olan Marksist kuram, her şeye rağmen, kesin şeklini on sekizinci yüzyıl burjuva düşüncesinde alan Batılı akılcılığın seçenekleriyle antropolojik bir uzlaşıya dayanır."[35]

Ne var ki, Marx'ın düşüncesindeki "özcü" öğeleri reddedip bu özcülükten zarar görmemiş öğeleri basitçe "ayırıp" alamayız. Özcülüğün oynadığı temel rol yüzünden, özcü olmayanlar, yani on dokuzuncu yüzyıl akılcılığından kurtulmuş öğeler kendilerini destekleyen çerçeve olmaksızın tek başına ayakta duramazlar.[36] Özcü temellerine karşı bir tutum alınıp Marx'ın teorik eserindeki belli öğeler korunacaksa, bu öğeler için alternatif bir teorik açıklama gereklidir. Ancak o zaman onlar teorik bir anlam kazanır.[37]

Elinizdeki kitabın hareket noktasını Marx'ın eserlerinde ortaya koyulan merkezi sorular etrafında böylesi alternatif çerçevelerin irdelenmesi olarak görebiliriz: Marx'ın hem "doğa" hem de "bilinç biçimleri"nden ayrı olarak toplumsalın bir düzeyine atfettiği özgünlüğü, bu özgünlüğü tarih boyunca gelişmiş insanın tarih-aşırı özünün yansıması olarak görmeksizin ve bu nedenle üretime her-

---

35. J. Baudrillard, *The Mirror of Production (1968)*, St. Luis, 1975, s. 32.
36. Althusser'in Marx yorumu örneği bu bakımdan öğreticidir. Althusser açıkça Marx'taki bütün tarihselci ve özcü duruşu reddetmek ve aynı zamanda ekonomi ve üretimin tarih-aşırı belirleyiciliğini korumak ister. Ancak, gelecek bölümde savunulacağı gibi, bu imkânsız bir projedir.
37. Üstteki Marx eleştirisi onun toplumsala ilişkin genel kuramlaştırmasıyla ilgilidir. Bu kuramlaştırmadaki merkezi öğelerin reddi zorunlu olarak Marx'ın daha somut analizlerini, örneğin kapitalizm, sınıf mücadelesi analizlerinin bir kısmını, geçersiz kılmaz. Bu tezlere ayrı olarak yaklaşmak ve değerlendirmek gerekir.

hangi bir ayrıcalıklı rol vermeksizin, nasıl teorileştirebiliriz?

Böyle bir kuramlaştırma bireyin yapısal belirlenimi ile bir siyasal projenin gerektirdiği zorunlu özerkliği bağdaştırmayı kolaylaştıracak bir bakış açısı sağlayacak mıdır? Dahası, bu kuramlaştırma evrimci ya da --daha genelde- herhangi bir belirlenimci tarih kuramından kaçışın bir yolunu gösterecek midir?

İşe bu sorulardan başlayacağız.

II

Pozitivizm ve yorumbilim

Şimdi sorularımızı daha geniş olarak, farklı toplumsal teorik yaklaşımlara, bu terimlerin on dokuzuncu yüzyıl başlarında edindikleri özgün anlamda "toplumsal" ve "toplum" gibi iki yeni araştırma nesnesine bir açıklama getirmek isteyen yaklaşımlara göre koyabiliriz. Zorunluluk gereği, böylesi bir girişim sözü geçen yazarların tartışması dikkate alındığında oldukça yapay olacaktır; çünkü amaç bu yazarları ve eserlerindeki zenginliği, çeşitliliği ve çelişkileri derinlemesine tartışmaktan çok farklı yaklaşımları kaba çizgileriyle sıralamaktır. Bu detaylı bir harita olmaktan çok, aşırı çeşitlilikte ve karmaşıklıkta bir arazideki ana yönleri gösteren bir taslaktır.

A. TOPLUMSALIN MODERN KAVRANIŞI

Toplum bilimlerinin temelini oluşturan toplumsal –"toplum"– kavramı görece yeni bir kavramdır ve on sekizinci yüzyıla kadar şeffaf ve kesin bir şey olarak görülüyordu: Doğumla birlikte edinilmiş ve hayat boyu çok az değişmesi beklenen verili konumlarıyla insanlararası ilişkilerdir toplumsal. Serf serftir, lord da lord. Eşitsiz ilişkileri, güçlerin dağılımı ve sömürü iki tarafça da bilinir ve doğal kabul edilir. Toplumsal denen şey insanların tüm eylemlerinden –mübadele, kavga dövüş, ibadet vs– başka (az ya da çok) bir şey değildir. Oyuncuların konumları sabit olduğu gibi, sahne de sabittir. Tarihsel zamana gelince, o sabit bir merkez etrafındaki birbirinin aynısı halkaların döngüsel zamanıdır.

Yunanca *koinonia*'ya karşılık Latince *societas*'ın etimolojisi bu bakımdan aydınlatıcıdır. Yunanca *koino(s)* ve onun Latince karşılığı *socius* meslektaş, ortak, eş, yoldaş, arkadaş, müttefik, kısacası ortak bir öğeyi ya da projeyi paylaşan bir kişi anlamına gelir. Buna paralel olarak *koinonia* ve *societas* isimleri de bir meslektaşlık, bir birlik, bir cemaat, bir topluluk, ortak bir amaç için birleşme anlamına gelen bir "toplum"demektir.[1] Bu terimlerin anlamı ancak on yedinci yüzyıl sonunda aşamalı bir biçimde değişmeye başlamıştır.

Aydınlanma toplumsal ilişkilerin şeffaflığına dokunmaz ama bu ilişkileri meşrulaştıran doğallığı yıkar. Bu yıkım, artık işgal ettiği toplumsal konumun bir fonksiyonu olarak değil, tarih-aşırı, sarsılmaz bir öz, üzerine farklı toplumsal konumların kazındığı bir insan doğası olarak betimlenen birey düzeyinde işler. Herkes bu doğadan bir şeyler taşır, dolayısıyla herkes asıl olarak aynıdır. Serfler ve lordlar yalnızca farklı toplumsal koşulların sonucu olarak vardır.

Dolayısıyla on sekizinci yüzyılda, toplumsal sorun dönüp dolaşıp düzen meselesine gelir: Bireyler yalıtılmış, özerk monadlar olarak varolabildiklerinden, toplum içinde bir arada varoluşlarının nasıl ve niçin mümkün olduğu sorusu ortaya çıkar. Yelpazenin bir ucu bu bir arada varoluşu bütünün korunması için zorunlu bir şey (Hobbes, Locke) diğer ucu ise insanların doğal koşulunda içkin mutlu-

---

1. Bkz. Örnek olarak Lewis ve Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1945.

luğa engel olan bir külfet (Rousseau) olarak görüyordu. Rousseau için, "toplum" denen bütün, doğal durumdaki çok daha fazla özgürlük ve mutluluğa eşitsizlik, bölünmeler ve mutsuzluk getirmesi bakımından insana bir külfettir. Bu yüzden, uygarlığın eşitsizlikleriyle başa çıkmanın, "toplum sözleşmesi"nde ortaya çıktığı gibi, genel iradenin gücünün kısıtlanmasından ve egemen toplumsal kurumların boğduğu insanların kendi içkin doğalarının gelişmesinden başka yolu yoktur.[2]

Aydınlanma bu yolla bütün insanların doğuştan eşit oldukları yolundaki Hıristiyan öğretiyi, orta çağlarda Kilise'ye verilen rolle etkisizleştirilmiş olan bu öğretiyi yeniden canlandırmış, laikleştirmiş ve onu klasik çağ Atina'sından alınan bir siyaset felsefesiyle birleştirmiştir. Ontolojik bir konum önvarsaymayan bir siyaset kuramına (örneğin, Aristo'nun *Politika*'sı hiçbir yerde insanların doğal eşitliğini savunmaz) bir ontolojik konum, Hıristiyan öğretinin konumu eklenmiştir. Böylelikle siyasal proje pekiştirilmiş ve, yine kökleri Stoiklere kadar uzanan, Hıristiyanlığın kişi etiği siyasal etiğe genişletilmiştir. Bu yolla birey temel bir konum üstlenmiş olur: Birey, tarih-aşırı olanın vücuda gelmiş hali olarak, bütünlüklü, özerk, kendine-yeterli insan doğası, içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerin temeli haline gelir. Buna ek olarak, Rousseau'da örneğini gördüğümüz eleştirel yaklaşım açısından, "doğa durumu"ndaki eşitliğin aksine bu ilişkiler eşitsiz olduğundan, insan doğası bir toplum eleştirisinin dayanağı haline gelmiştir.

Aydınlanma mirası, hem ontolojik varsayımı hem de eleştirel işleviyle, hâlâ bizimle ve etkisini sürdürmekte. Ama onu dolayımlayan şey, Aydınlanma düşüncesinin kabul edegeldiği toplumsal ilişkilerin şeffaflığı varsayımından kopan bir toplumsal kavrayışının ortaya çıkmasıdır.[3]

---

2. Krş., J.-J. Rousseau, "Discourse on the Origin of Inequality" (1755), ve "Social Contract" (1762), ikisi de *The Social Contract*, Londra, 1973 içinde. Bkz. ayrıca *Emile: or On Education*, New York, 1979.

3. Sosyal bilim ve felsefede doğrudan Aydınlanma'nın birey nosyonuna giden yaklaşımlar vardır. Etik ve siyasal felsefe genellikle böyledir. Rawls, örneğin *A Theory of Justice* kitabında, "Ben Locke, Rousseau ve Kant tarafından ortaya koyulan geleneksel toplumsal sözleşme kuramını daha üst bir soyutlama düzeyine taşımaya kalkıştım" diye belirtir (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford,

Aydınlanma düşüncesi nasıl burjuvazinin sahneye çıkışıyla yakından bağlantılıysa, modern toplumsal nosyonunun ortaya çıkışı da ulusal zenginliğin (daha sonra kapitalist üretim tarzı olarak adlandırılacak şeyle bağlantılı zenginliğin) tedrici ama bariz artışıyla yakından bağlantılıydı.[4] Zaten on sekizinci yüzyıl ortasından itibaren "ulusların zenginliğinin nedenleri üzerine bir araştırma" zorunlu hale gelmişti çünkü bu gözle görünür biçimde biriken bir zenginlikti.[5] Ne ki, burada hayati nokta, bu birikim tasarlanmış eylemlerin beklenen bir sonucu değildi. Bu birikim, servetin toptan artışı yerine kişisel kazançtan başka hiçbir doğrudan amacı olmayan görünüşte ilişkisiz eylemlerin beklenmedik bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. O zamana kadar düşünülen toplumsal ilişkilerin şeffaflığıyla karşıtlık içinde, yeni bir olgu, bariz olarak bir toplumsal ürün ama aynı şekilde bariz olarak öngörülmeyen bir ürün meydana gelmişti.[6]

Bu olguyu kuramlaştırmak için Adam Smith, fizyokratlardan koparak, klasik ekonomiyi başlattı. A. Smith, piyasanın genişlemesine paralel olarak genişleyen üretim artışını işbölümünün bir sonucu olarak görür. Ortaya çıkan sermaye birikimi de İngiltere ve öteki Avrupa ülkelerindeki servetin nedeni olarak görülür. Sınıflararası mübadele yerine, (fizyokratlarda) bilinir ve görünür mübadeleler, planlama olmaksızın kendi içinde tutarlı bir sistem olarak ortaya çıkar, katılımcılar bütünün bilgisine sahip olmaksızın işlevlerini yü-

---

1972, s. viii). Bu yaklaşımlar modern toplumsal kavrayışını ve bunun sonucu doğan düşünceleri dikkate almaz. Bu ihmalin izin verilebilir bir şey olup olmadığı son derece tartışmalıdır.

4. Marx'ın güçlü bir şekilde savunduğuna göre, ekonomi alanındaki değişimlerle bağlantı tek değildir. Ortaçağ ve Rönesans krallıklarında olduğu gibi meşruiyetini aldığı bazı "dış" kaynaklara değil kendine dayanan bir kendilik olarak modern ulus-devletin ortaya çıkışıyla siyasal alanda da birbiriyle ilişkili değişimler görülür. Kuşkusuz, birbiriyle ilişkili değişimler toplumsal hayatın öteki düzeylerine de yerleştirilebilir. Bizim buradaki amacımız toplumsal kavramında değişimin yerini tespit etmektir yalnızca ve bu tür bağlar bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Bu bağlantılar içinde belirlenimin rolü gibi devasa sorun bizi daha da az ilgilendiriyor.

5. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1784), Indianapolis, 1976.

6. Bu "toplum" teriminin anlamından da bellidir. On sekizinci yüzyılda, önceki asıl arkadaşlık ya da akranlık anlamı yerini daha genel ve soyut bir anlama bırakır. (R. Williams, *Keywords*, Londra, 1988, s. 293).

rütür ve, daha önemlisi, giderek artan servete katkıda bulunur. Böylece daha önceki düşüncenin iki merkezi varsayımı çürütülmüştür: toplumsal ilişkilerin şeffaflığı ve zamanın döngüselliği. Bunların yerini bir görünmez el tarafından yönlendirilen sistemik bir bütün ve birikimsel gelişme ve ilerleme olarak tarih alır. M. Foucault'nun işaret ettiği gibi, "Smith'den günümüze ekonominin zamanı [...] kendi ihtiyaçlarına göre büyüyen ve kaynağını bulunduğu yerden alan yasalara uygun gelişen organik bir yapının iç zamanı –sermayenin ve üretimin zamanı- olacaktı."[7]

Adam Smith yalnızca ekonomiye gönderme yapar ve artık (başta gelen örnekleri Ricardo ve Marx olmak üzere) toplumsalın kuramlaştırılmasının en gelişmiş alanı ekonomidir; en azından Walras ve marjinalistlere kadar. Ne var ki, çok geçmeden bu "sistemlik" kipi ve ekonomiye atfedilen iç dinamik, katılımcılarla ilişkisindeki görece geçirimsizliğiyle birlikte, daha büyük bir sisteme, ekonomiyi bir alt-sistem olarak içine alan "toplum"a taşınacaktı. Böylelikle hem Aydınlanma-öncesi hem de Aydınlanma düşüncesiyle belli bir kopuş gündeme gelir. Aydınlanma-öncesi kavrayışların aksine, farklı işlevleriyle insanların görünür ve doğal bir birliği olmayan toplum, belli bir geçirimsizlik yanında bir sistemlik ve iç dinamik sergiler. Aynı şekilde, Aydınlanma düşüncesinin aksine, kendisinden önce gelen temel bir özerk kendilik olarak doğrudan bireye dayanan bir şey olarak görünmez toplum.

Bu söylediklerimizden, ya eşit olarak "yeni" ya da o zamana kadar dikkat çekmemiş olguları kapsayan "yeni" bir araştırma nesnesinin anlamsal sınırlarını belirleyecek iki merkezi varsayım çıkarabiliriz: (1) Yapılaşmış bir bütün olarak "toplum" bir iç tutarlı-

---

7. M. Foucault, *The Order of Things*, (1966), Londra, 1974, s. 226. Foucault bu kavrayışta değişimi bütün bir Batılı dünya kavrayışında genel bir paradigmatik kaymayı, klasik çağın sınıflandırmacı anlama tarzının yerini "modern" bir tarzın aldığı bir kaymayı temsil eden bir şey olarak görür. Bilginin bu "modern" yapılaşması içsel bir zaman ve dinamiği olan özerk kendilikler savıyla karakterize edilir: ekonomide sermayenin zamanı, biyolojide hayat kavramı, bir sistem olarak dil kavramı. Bizim modern toplumsal nosyonumuz Foucault'ya çok şey borçludur. Yine de, biz "toplumsal"ı örneğin hem "ekonomiyi" hem de dil çalışmasını kuşatan daha genel bir anlamda alıyoruz. Ayrıca Foucault'nun tuhaf "beşeri bilimler" sınıflandırması (agy., s. 344) izlenmemiştir.

lık ve dinamiğe sahiptir; (2) bu bütün –en azından kısmen- insanların bilinçli olarak amaçladıklarından bağımsız bir şey olarak görülür ve dolayısıyla katılan aktörler karşısında belli oranda geçiriinsizdir.

Bu iki varsayımla sınırları çizilmiş bir anlam alanı olarak "toplum" ya da "toplumsal", bu tuhaf "nesne" özgünlüğünün kuramsal temeli hakkında soruları da beraberinde getirdi. Bu sorular hem bu çalışma alanının bilimsel statüsü hem de bu toplumsalın "kiplik"ini açıklayacak kuramsal modele ilişkindi.

Genel olarak ifade edecek olursak, epistemolojik iddialar, Batılı düşüncede yerleşik akımları izleyerek, (pozitif) doğa bilimlerinin yöntembilimiyle idealist bir gelenek arasında gidip geliyordu. Daha sonra bunlara bir de yorumbilimci yaklaşım eklenirken, akılcılık/objektivizm ilk dönemin idealist yaklaşımlarını yerlerinden etti. Aynı zamanda, toplumsalın ne "olduğuna" ilişkin açıklamalar, ağırlıklı bir biçimde bireyle (o zamandan beri Batı düşüncesinde merkezi ve temel bir kavram olarak bir özerk ve bireysel kendilik olarak kişi kavrayışıyla) ilişkili olarak iki farklı hat izledi: Bir yanda, bireyciliğin farklı türevleri toplumsalı bireyler tarafından üretilmiş bir şey olarak gördü; öte yanda, "holistik" yaklaşımlar toplumsalın bir *sui generis* [nev-i şahsına münhasır–çev.] ve indirgenemez kendilik olduğunu iddia ettiler. Aslında, epistemolojik ve ontolojik iddialar genellikle, biri diğerini pekiştirecek şekilde, ayrılmaz bir biçimde birbirine dolanmıştır. Buna rağmen denebilir ki, bu ayrım belli başlı toplumsal düşünürlerin yerlerini tespit etmemize yarayan uygun bir koordinatlar sistemi vermektedir.

B. POZİTİVİZM

Pozitivizm genelde bilimselliğin bir garanti belgesi olarak varolan yerleşik doğa bilimlerinin yöntemlerini ve biçimini taklit etme derdindedir. Bu genel çerçeve içinde, iki farklı yol izlenmiştir. Aydınlanma'nın varsayımlarının sulandırılmış bir biçimine dayanan birinci yol, toplumu özerk bireylerin tamamından beklenmedik bir

biçimde çıkan bir tür mülk olarak sunar; bu yola bireyci pozitivizm denebilir. İkinci yol, "holistik" pozitivizm ise, toplumu *sui generis*, bireylere indirgenemez bir gerçeklik, doğa bilimlerine benzer bir biçimde üzerinde çalışılabilir bir şey olarak görür.

Bireyci pozitivizmin ilk ama en tutarlı ve parlak yandaşlarından biri J. S. Mill'dir. Mill için, verili ve belli değiştirilemez "zihin yasaları" vardır; "ister nihai isterse türevsel olsunlar, bir zihinsel durum diğerini bu yasalara göre izler."[8] Mill'in sabit, toplumdan bağımsız ve farklı dışsal koşullarda işlediklerini düşündüğü bu genel yasalar "karakter formasyonu" yoluyla farklı bireyler üretir. (Ve "etoloji" bu karakter oluşumunu irdeleyen bilimdir.) Bu yasalar ve bir bireyin gelişme sürecinde karşılaştığı koşullar veri alındığında, kişilerin karakterlerini çıkarabiliriz. Bu sonuçların toplamı toplumsal olguların yasalarını verecektir:

> Toplum [...] insan kitlesinin kolektif eylemidir. Toplumsal olguların tamamı, kitleler üzerinde dışsal koşulların etkisiyle üretilmiş, insan doğasının olgularıdır; ve insan düşüncesi, duygusu ve eyleminin olguları verili yasalara tabiyse, toplumun olguları da, bir önceki durumun sonucu olarak, mutlaka sabit yasalara boyun eğecektir.[9]

Ne var ki, kesin çıkarımlar yapmak için gerekli verilerin muazzam miktarı düşünüldüğünde, bu yasalardan kalkarak doğal bilimlerde mümkün olan türden bir kesinlik beklemek imkânsızdır. Mill toplum bilimleriyle meteoroloji gibi "kesinliksiz" bilimler arasında bir benzetme yapar. Gerçekten de, o tarihlerde gelişmiş olan gazların istatistiksel mekanik ve kinetik kuramı bu konuda yerinde örnekler-dir: Belirli niteliklere sahip bir gazın molekülleri sabit ve bilinen yasalara göre hareket etmekle birlikte, bir bütün olarak o gazın hareketini ancak istatistiksel bir yolla betimleyebiliriz.

Mill'in teorik şemasını üzerinde inşa ettiği iki merkezi varsayım bulunmaktadır. Birinci varsayıma göre, doğa yasalarının kipliğine sahip "zihin yasaları" vardır, yani bu yasalar sabittir ve aynı koşul-

---

8. J.S. Mill, *A System of Logic (1843)*, Londra, 1967, s. 557.
9. Agy., s. 572.

larda aynı sonuçlar verir; onlar herhangi bir "toplumsal" etki dışında insan doğasının bir parçasıdır. İkinci varsayıma göre, "zihin yasaları"ndan uygun bir biçimde toplum bütünlüğünün yasalarını çıkarabiliriz. Ne var ki, olguların ve koşulların sayısı doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin bir öngörüyü imkânsız kılar.

"Zihin yasaları"nın iç tutarlılığı toplumsalın tutarlılığını açıklar. Ve kesin olmayan niteliği ve ayrıca herhangi bir sonuç çıkarmak için gerekli olguların sayısı, bireylerin toplumsal bir düzeyde kendi eylemlerinin etkilerinden habersiz olduklarını, yani toplumsalın geçirimsizliğini açıklar. Dolayısıyla toplumsal, son tahlilde kendisini oluşturan bireylere indirgenebilir bir varlıkken, aynı zamanda o bireysel failler karşısında hem bir içsel dinamiğe sahip hem de geçirimsiz olabilir. Mill bireyi temel olarak korumaya gayret eder ama, Rousseau, Hobbes ya da Locke'un aksine, bu yeni toplumsal nosyonunun özelliklerini de (yine doğa bilimlerinden aldığı yöntemle) açıklamaya gayret eder. Mill iyice düşünülmüş ve makul bir tez ortaya atar; gelgelelim bize bazı müphem örnekler dışında ne herhangi bir gerçek "zihin yasası" ne de, daha önemlisi, bu yasalarla topluma ilişkin yasalar arasında herhangi bir bağlantı sunar. Herhangi bir bağlantı önerdiğinde ise, Comte'un şemasını az ya da çok tartışmasız bir şey olarak kabul eder.[10]

Mill'in teorik şemasını dayandırdığı iki merkezi argüman aradan yüz yıldan fazla zaman geçmesine rağmen destek görmemiştir. Bireycilik yandaşları ya, aslında Mill'in konumunun yoksullaşmış bir versiyonu olan ve aynı eleştirileri hak eden, bir "yöntembilimsel bireycilik"e geri çekilmiş[11] ya da Mill'in pozitivist varsayımlarından koparak (aşağıda yorumbilimsel yaklaşımlarla birlikte tartışacağımız) bir tür "yorumlayıcı bireycilik"e yönelmiş ya da, son olarak, açıklayıcı argümandan çok epistemolojik argümana önem vermişlerdir.

Bu son kategoride psikolojideki davranışçılık ve "deneysel"

---

10. Agy., s. 603.
11. Bkz. örneğin J. Watkins, "Ideal Types and Historical Explanation" (1952), "Historical Explanation in the Social Sciences" (1957), ve "Methodological Individualism: a Reply" (1955), J. O'Neil (der.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londra, 1973.

yöntemler, akılcı seçim kuramları, oyun kuramı ve marjinalist –neoklasik- ekonomi vardır. Bunların hepsi doğrulanmaları için bir pozitivist epistemolojiye başvurur; yöntemlerinin doğa bilimlerinin yöntemiyle tam bir benzerlik taşıdığını iddia eder (ama akıllarında kuantum fiziğinden çok klasik mekanik vardır). Bu kategoriye girenler, varsayımlarını genelde bir açıklama değeri taşıyan bir şey olarak değil hipotetik olarak sunmakla birlikte, buradan fizik yasalarındaki gibi ampirik düzenlilikleri olan sonuçlara, olgular arasındaki bağlantılara ve hatta muhtemelen birtakım öngörülere varırlar. Bu yaklaşımın daha genel geçerliliği bu sonuçlara dayanarak iddia edilir.

Marjinalist ekonomistler bu tür bir yaklaşımın paradigmatik biçimi olarak görülebilir. Marjinalist ekonomistler, Walras, Wicksell ve Bohm-Mawerk'ten başlayarak, klasik ekonomistlerin meşgul olduğu değerin nihai bir ölçüsünü bulma ve zenginliğin nedenlerini saptama yolunda herhangi bir araştırma yapmamıştır. Bu ekonomistler kısa dönem analizler, denge koşullarının matematikleştirilmesi ve tanımı üzerinde durmuş ve seleflerini meşgul eden değer sorunu gibi herhangi bir "metafizik" araştırmayı bilinçli olarak reddetmiştir. Bu yolla onlar ekonominin alanını, ortaya çıkışı, uzun dönem açılımları ve iç dinamikleri hiç tartışmasız veri kabul edilen bir ekonomi için yönetsel araçlar[12] temin etmekle sınırlamıştır. Kapitalist ekonominin özgün doğası düşünüldüğünde, mikro-ekonomik davranışı betimlemekte, kısa dönemli öngörülerde bulunmakta ve bütün ekonomiyi yönetmekte bir dereceye kadar başarı sağlamak genelde mümkündü. Marjinalist ekonomi *tout court* [kısa dönemli - Fr.] ekonomi halini alırken, herhangi bir derinlemesine soruşturma da anlamsız görülmeye başlandı. Benzer bir biçimde, oyun kuramı ya da rasyonel seçim temelindeki modeller de özgün –ve sınırlı- toplumsal ve siyasal olguları açıklamakta belli bir ağırlıklarının olduğunu iddia edebiliyorlardı.[13]

Ne var ki, bu yaklaşımların göreli başarısı sadece ileri kapitalist

12. S. Amin, *Accumulation on a World Scale*, Sussex, 1974, s. 10.
13. J. Elster'in çalışmaları rasyonel seçim yaklaşımına ilk akla gelen örneklerdir. Örneğin, J. Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, 1989. Bkz. ayrıca "rasyonel seçim" Marksizmine ilişkin çeşitli bölümlerden s. 17, 28. not.

ülkelerin ekonomisi gibi sınırlı ve son derece sistematikleşmiş sistemlerde mümkündür; bu örneklerde bile başarı, göreli küçük yapısal değişimin olduğu kısa süreler için söz konusudur. Uzun dönemli öngörülerde ya da daha büyük sistemlerde sonuç vermedikleri gibi hiçbir "yasa" da konmamıştır. Dolayısıyla, bu gibi yaklaşımlar iddialarının aksine toplumsalın araştırılmasında bir alternatif olarak görülemez.

Bireyci pozitivizm tatmin edici olmasa bile, pozitivist çerçeve içinde kalarak toplum üzerine holistik bir çalışma yapma olasılığı bir alternatif yaratıyordu. Bu tür bir yaklaşımın tipik örneği V. Pareto ve E. Durkheim'dır.

Pareto toplumun araştırılmasında "olgulardan hareketle varılan kanıtlama ya da çürütmeye" tabi bir yöntem olarak "mantıksal-deneysel yöntem"in geçerli olduğunu kabul eder. Ona göre, "ekonomik ve toplumsal yasalar da, öteki bilimlerin yasaları gibi hiçbir zaman hakiki bir istisna tanımaz"[14], dolayısıyla doğa bilimleriyle toplum bilimlerinin araştırma yöntemleri özdeştir. Ama Mill'in aksine Pareto, yasalardan toplumu yeniden kurmak için, bu "yasaları" bireye atfetmez.

Pareto için, bir toplum araştırması, öteki toplumların yanı sıra toprak, iklim gibi dışsal öğeleri de bir yana bırakarak, en başta "duyguların ya da içgüdülerin tezahürleri" olan "kalıntılar" üzerinde yapılmalıdır. İnsanların düşündükleri –Pareto bunlara "türevler" adını verir- sadece ikincil öncmde şeylerdir çünkü "insanlar temelde duygularının (kalıntıların) etkisiyle hareket eder." Ne var ki, kalıntılar bireysel nitelikte değildir; sadece toplum düzeyinde anlamlı ve anlaşılabilir olan eylemin geniş toplumsal yönelimleridir; özerk olarak gözlenemezler, bu tür bağlamlardan türetilmek zorundadır, yani *ex post facto*'dur. Pareto kalıntılar düzeyinde bir toplum kuramı sağlayacak tek-biçimlilikleri ya da yasaları tespit etmeye çalışır. Ama kalıntılar sadece toplum düzeyinde anlaşılabilir olduk-

14. V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (1916), 2 cilt, New York, 1963, c. 1, s. 101.

larından, Pareto'nun "yasaları" da doğrudan toplumsal düzeyde ortaya çıkmak zorundadır.

Pareto kalıntıları beş sınıfa ayırır ve asıl olarak ilk ikisi üzerinde durur. Sınıf I, "birleşme içgüdülerini" gösterir ve bilme yetisini içerir. Sınıf II "grup dirayetini" gösterir ve asıl olarak insanlararası ilişkileri içerir. Tarihsel gelişme bu iki sınıfın artan ya da azalan önemiyle ortaya çıkar. Pareto ne evrimci ne de gelişmeci görüşü kabul eder, onun görüşü döngüseldir. Örneğin, Pareto'ya göre modernlik "sınıf I kalıntıları ile mantıksal-deneysel bilimin sonuçlarının egemenlik alanlarını genişletmeleridir", ama bunda hiçbir zorunluluk hatta geri çevrilemezlik yoktur.

Pareto'nun sınıflandırması, bırakın doğa bilimleri tarzı "yasaları", hiçbir "toplumsal olgular tek-biçimliliği" kurmaz. Pareto kendi yöntemsel amacına –toplum yasalarını tespit etmek- erişememiştir. Dolayısıyla doğa bilimleriyle yöntemsel bir özdeşlik iddiasındaki bu yöntem, bireyci yaklaşım bağlamında olduğu kadar, holistik bir yaklaşım bağlamında da toplumsal alan için yetersiz görülebilir. Geriye kalan ise Pareto'nun "kalıntılar" dediği, düşünceden ayrı ama (bireysel) davranışı etkileyen, asıl olarak "toplumsal" olan düzeye ilişkin anlatımıdır. Peki ama bu kalıntıların kipliği nedir? Bu düzeye, Pareto'nun umduğu gibi yasalar koyarak değilse nasıl yaklaşabiliriz?

Pareto, Durkheim'ın farklı bir biçimde ama aynı anlama gelmek üzere sorduğu bu soruyu yanıtsız bırakmıştır. Durkheim da pozitif doğa biliminin düsturlarına bağlı kalmaktan yanadır ama onun için toplumsal indirgenemez bir bütündür. Durkheim'a göre, toplumsal olgular ve bir tür "dolaylı deney" için en uygun araştırma yöntemi, kendi tabiriyle, "kıyaslama yöntemi" ve özellikle "beraberinde getirdiği çeşitlemeleri"dir.[15] Dahası, Durkheim açısından, toplumsal olgular söz konusu olduğu ölçüde, "aynı etki her zaman aynı nedene karşılık gelir" ve böylelikle biz her zaman sıkı bir nedensellik çizgisi tespit edebiliriz. Ne var ki Durkheim, beraberinde getirdiği çeşitlemeler yönteminin sonuç vermekle birlikte bu sonuçların her

---

15. E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (1901), Londra, 1982, s. 14717f.

zaman yorumlanmaya gerek duyduğunu, örneğin birbirine uyumlu iki olgunun bir üçüncü olgu nedeniyle mi ortaya çıktığı yoksa birinin diğerine mi neden olduğunun tespit edilmesi gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylelikle Durkheim toplum bilimlerinde sabit yasaların ya da tek-biçimliliklerin mümkün olduğu iddiasını terk eder. Durkheim'ın pozitif yöntemi, bağdaşık olgulardan basit çıkarımlar ihtimaliyle yetinir. Aynı zamanda Durkheim, Pareto'dan çok daha fazla, toplumsalın *sui generis* niteliğini, indirgenemezliğini, baskı altına aldığı bireye dışsallığını önemle vurgular. Hatta Durkheim'ın bütün çalışması her şeyden önce bu indirgenemezliği tespit etme gayreti olarak görülebilir. Ama Durkheim bu amaca ulaşmak için gevşek bir yöntem olan "pozitif" yönteminin yetersiz olduğunu bilir ve bu yüzden toplumsalın indirgenemezliğine özgü bir kuram ortaya koymaya çalışır.

Durkheim için ahlâki boyut her zaman bir hareket noktası olduğundan, böylesi bir kuramlaştırmanın ilk adımı toplumu *kolektif vicdan* olarak görmektir.[16] Kolektif vicdan "kendi başına belirli bir yaşam sistemi oluşturan, bir toplumun ortalama fertlerinin paylaştığı inanç ve duygular bütünlüğüdür."[17] Durkheim daha sonraki çalışmalarında bu "vicdan" yerine kolektif temsiller terimini kullanmış ve "beden" "zihin" ayrımına benzer bir şekilde "birey" "kolektif" ayrımı yapmıştır.[18] "Vicdan" yalnızca inançlara değil duygulara da gönderme yaparken, "temsiller" zorunlu olarak bilinçli ya da düşünsel değildir. Bunların kolektif niteliği şu gerçeğe işaret eder: "temsiller toplumu oluşturan bireysel zihinler arasındaki etki ve tepki sürecinde üretilir ancak doğrudan bireysel zihinlerden türemezler ve sonuçta bireysel zihinleri aşarlar."[19]

Durkheim bireyselin özgünlüğünü –"vicdan" ya da "temsiller" olarak- reddetmediği gibi, bireyi "topluma" feda etmeye de kalkışmaz. Ama ona göre, bir "kolektif" düzeyin ürünü ve sadece o dü-

---

16. Terimin "bilinç" yerine "vicdan" olarak çevirisi üzerine Parsons'ın söyledikleri için, bkz. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), NewYork, 1968, s. 309.
17. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society* (1893), Londra, 1984, s. 39.
18. E. Durkheim, "Individual and Collective Representations" (1898). E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Londra, 1953.
19. Agy., s. 24

zeyde anlaşılabilir olan bir olgular alanı, hem "bilinçli" hem de "bilinçdışı", hem "inançlar" hem de "duygulanımlar" vardır. Yine de bireysel zihin Durkheim'ın, bireysel zihne benzer ama yine de ondan ayrı olan bir tür kolektif zihin, bir "psikolojik tip" olarak gördüğü toplum modeli olarak kalır.[20] Toplum, genel olarak bireysel zihinlerin kipliğini paylaşan ama bir üst düzeyde var olan, üst-bireysel bir kendilik olarak ortaya çıkar. Toplum ne bir doğanın yansıması ne de bireylerin ürünüdür; toplum geniş ölçekli bir tür insan zihnidir.

Durkheim son önemli yapıtında,[21] topluma atfettiği kipliği daha fazla açmış, düşünce kavramları ve kategorileriyle toplum düzeyi arasında bir ayrıma gitmiştir. Kavramlar ve kategoriler toplum tarafından, toplumsal "şeyler" ("*choses sociales*") tarafından üretilir ve o şeyleri düşünce düzeyinde ifade ederler. Fikirlerin toplumsal bir orijini vardır; onlar "toplumsal yaşamın doğal bir ürünüdür." Aynı zamanda, toplumsal pratik –dinsel törenler örneğinde olduğu gibi– bir anlamı, daha sonra belirgin "fikirler" ve "kategorilere" aktarılabilecek bir anlamı somutlayan bir şey olarak görülür. "Toplumsal yaşam" anlamlı bir şey olarak görülür ama yine de yarattığı fikirler, kavramlar ve kategorilere indirgenemez (ve doğaya da indirgenemez). Toplumsal olgular hem, toplumsal olarak üretilen kategoriler gibi, fikirler düzeyinde ifade bulabilir hem de bu düzeyi belirler. Bu aşamada, Pareto'nun "kalıntılar"ıyla olan benzerlik ortadadır. Marx'la da belli bir paralellik çizilebilir: Toplumsal kısmen ne doğa ne de fikirlerdir; toplumsal zihnin kategorilerini belirler ama "doğaya" da indirgenemez. Marx gibi Durkheim da bu yolda ilerleyip toplumsalın bu özgünlüğünü tarih-aşırı bir öze indirgemediği gibi, kuramını da geliştirmemiştir. Marx son noktada hem araştırma nesnesi –üretim, ekonomi ve toplumsal bütün– hem de yöntemi için bir temel bulmak üzere Hegelci özcülükten medet ummuştur. Buna karşın Durkheim, pozitif bir araştırmayı savunarak,

---

20. Belli yerlerde Durkheim bireyle kolektif arasında nitel bir farklılığın da olduğunu düşünür: " 'kolektif vicdan' durumu bireysel vicdandan farklı bir statüye sahiptir" (*The Rules of Sociological Method*'a önsöz, 2. basım, s. 40). Ama genelde Durkheim bu tür hiçbir farklılığı abartmaz.
21. E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life (1912)*, Londra, 1961.

kurucu herhangi bir öz kabul etmemiştir. Ne var ki, (Pareto'nun umduğu ama Durkheim'ın dikkate almadığı) kesin düzenlilikler ya da yasalar tespit edilemediğinden, bilimsel yaklaşım, araştırma konusunun kipliğinin daha fazla açığa çıkarılmasına bağlı kalır. Ama "toplumsal yaşam" nasıl olur da hem "fikirler" hem de "doğa" olabilir? Bu "toplumsal yaşama" uygun bilgi tarzı nedir? Pareto'yu ele alırken de benzer sorunlarla karşılaşıyoruz.

Doğa bilimlerinin sağlam yöntemlerinden hiçbiri (tek-biçimlilikler, yasalar, kesin nedensel çıkarımlar, vb.) toplum alanına uygulanabilir görünmediğinden, Pareto ve Durkheim kendi başına yöntemsel temellere dayanan *sui generis* bir gerçeklik olarak pozitif toplum araştırması vaadini yerine getirememiştir. Bu yüzden onlar, taahhütleri gereği, böylesi bir pozitif çalışmanın zorunlu olarak hem kendine özgü yöntemini –doğa bilimleriyle özdeş olamayan yöntemini- hem de konusunu, yani toplumun özgünlüğünü ayrı bir araştırma nesnesi olarak ortaya koyması ve açıklaması gerektiğine işaret eder. Eğer herhangi bir pozitif araştırma imkânı yaratılacaksa, "metafizik" olmaktan uzak böyle bir (ontolojik) kuramlaştırma zorunludur. Hem Durkheim hem de Pareto böyle bir kuramlaştırmanın belli sayıda unsuruna değinmiş olmakla birlikte bunlar deneme niteliğinde ve eksik olmaktan kurtulamamıştır.

C. ERKEN İDEALİZM

Bireyci ya da holist çeşitleriyle toplumsal araştırmalara bir temel sağlama yönündeki pozitivist gayretler her zaman örtük bir alternatife, Batılı düşüncedeki idealist akımı izlemiş bir alternatife yanıt olarak kavranmıştır. Bu akım toplumsalı düzenliliklerin ya da yasaların alanı değil, (gizli) tarih-aşırı bir özün ya da özlerin kendilerini ortaya koydukları alan olarak görüyordu. Böylesi bir özün vücut bulması olarak, bu özün gerçekleşmesine doğru zorunlu bir "oluş" olarak insan, hem Stoacıların hem de Hıristiyanlığın insan görüşündeki ortak unsurdur. Aydınlanma, gelişmesinin önünü tıkayan (ya da, bazılarına göre, açan) toplumsal ilişkiler eleştirisini işte bu –doğal– öze dayandırıyordu.

On sekizinci yüzyılın sonuyla on dokuzuncu yüzyılda ilerlemeci tarihsel gelişme nosyonu ortaya çıktı. Rönesans döneminde bile etkisini sürdüren, Orta Çağların döngüsel zaman nosyonu, yerini tek-boyutlu bir çizgide gelişen tarih görüşüne, geri çevrilemez ilerleme olarak tarihe bırakarak, silinip kayboldu. Böylesi bir tarih nosyonu artık bireysel olamayacak bir insanı gerektiriyordu. Modern anlamda toplum kavramının ortaya çıkışı tam da bunu sağlamıştı: Toplum, kendisini ilerlemenin çizgisinde tarihsel zaman boyunca geliştirerek, tarihin konusu haline geldi (toplumsala ilişkin bu gelenek içindeki yaklaşımlar bu yüzden zorunlu olarak bireyci değil holistik olmuştur). Böylelikle modern toplumsal kavrayışı belirleyen iki merkezi varsayıma, yani toplumsalın iç tutarlılığı ve dinamikliğiyle bireylerin bilinçli amaçlarından bağımsızlığı varsayımlarına, bir üçüncüsü eklenmiş olur: İlerlemeci gelişme olarak tarih ve tarihin konusu olarak toplum.

İlk dönemin bütün toplum anlatımları bu tarih görüşünü paylaşır. Daha Adam Smith'in ekonomi kuramında kendini gösteren modern toplum nosyonu ortada yokken, Vico "tarih bilimi"ni böylesi bir gelişmeci şemaya (sırasıyla, Tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlar çağı) dayandırmıştı.[22] Comte'un iddia ettiği insan zihninin üç safhası (teolojik-metafizik-pozitif) ve bunlara denk düşen toplum tipleri (teolojik-askeri-endüstriyel)[23] gibi Spencer'ın evrim ilkeleri[24] de benzer bir durumu yansıtır.

Burada ilk anda göze çarpmayan bir anlayış vardı: İlerleme olarak tarih nosyonu zorunlu olarak üzerine bu ilerlemenin kaydedildiği homojen bir alanı, tarihten önce ve sonra var olan bir alanı ima eder. Tarihsel gelişmeyi açıklamak için bir tarih-aşırı sabit zorunludur; ve bu sabit, tarihin *arche*'sini ve/ya da *telos*'unu oluşturan bir gizli özden başka bir şey olamaz. Dolayısıyla, Vico'nun, Comte'un ve Spencer'ın projeleri zorunlu olarak böyle bir sabit gerektirir. Vi-

---

22. *G. Vico, The New Science* (1744), Ithaca, 1948.
23. Comte, *Physique sociale* (*Cours de philosophie positive*'in 46-60. dersleri [1830-42]), Paris, 1975.
24. Krş. H. Spencer, *First Principles* (1862), *Structure, Function and Evolution*, S. Adreski (der.), Londra, 1971; *Principles of Sociology*, c. 1 (1876), S. Adreski (der.), Londra, 1969.

co ve Comte için insan zihninin (ve buna denk düşen toplumun) değişmez gelişme yasaları, Spencer için bu evrimci gelişmenin zorunlu özellikleri bu sabiti oluşturur. Bu sabitler olgulardan çıkarılmaz, *a priori* olarak mevcutturlar; Comte örneğinde olduğu gibi, bir "pozitivizm" savunulduğunda bile durum değişmez. Bu yüzden, söz konusu yaklaşımlar idealist geleneğin damgasını taşır.

Ne var ki, Hegel'le birlikte. Kantçı aşkın özneden tarihin öznesi olarak topluma geçişin bütün felsefi içerimleri ortaya çıkar. Oluş, insanın içsel özünün gerçekleşmesi, eşzamanlı olarak hem bireysel alanda hem de tarih alanında işleyen bir şey olarak görülür. Bu öze bir isim verilmiştir: Evrensel Tin. Tarihsel gelişme süreci diyalektiktir; ve tarihin sonu hiç kuşkusuz bu özün kendini gerçekleştirmesidir: Mutlak Bilgi, kendinde yeniden-birleşmiş Tin. Hegel'de idealizmin temel varsayımı açıkça ortadadır: Her evrimci eğriyi destekleyecek değişmez mevcudiyet, saf biçim ya da idea olarak, ideal kendilikler biçiminde görünür. Bilgi bu özü keşfedebilir çünkü bilgi insanın kendi zihninin kipliğini taşır; bilgi aklın sahip olduğu aynı biçimlerin bir yansımasıdır.

Marx yetkin bir biçimde Hegelci yaklaşımı toplum alanına aktarır. Hegel'i reddetmesine rağmen, Marx'ın kuramsal çizgisi özünde Hegelcidir. Marx'a göre, toplum ekonomi tarafından belirlenir, ekonomi içinde de üretim egemen unsurdur. Aynı zamanda, tarihsel gelişme insanın üretken emeğinin sonuçlarının (üretici güçlerin) birikmesine dayanır. Öyle ki, hem tarih içinde gerçekleşen hem de toplumu, yani bu tarihin konusunu belirleyen insanın temel özüdür, dolayısıyla, bir üretici olarak insandır. Ayrıca, bu belirleyici kerte aklidir çünkü üretim –Marx'a göre– tam anlamıyla insanın akılcı faaliyetidir. Bu yüzden, toplumsal olan bir "bütün"den yana bireyselin bariz inkarı, bu "bütün"ün kurucu momenti olarak ve onun (tarihsel) gelişmesinin itici gücü olarak "üretim"in –bireysel olduğu kadar kolektif üretimin– insani özünün yeniden keşfini gözlerden gizlemekten başka bir şey değildir. Kuşkusuz, Marx hiçbir biçimde sadece bir Hegelci değildir. Marx özellikle Hegel'den bir kopuş çabası olarak da önemlidir. Ama tutarlı bir tasarı ileri sürdüğü müddetçe, bu tasarı ancak yukarıdaki çizgiye paralel olarak ilerleyebilir.

Genelde, idealist geleneğin merkezi varsayımı, çoklu olguların arkasında onların gelişmesine yön veren, bu gelişmenin sonu ve/ya da başı (*arche* ya da *telos*) olan, fikirlerle aynı kipliği paylaşan ve böylece akılcı aklın vakıf olabildiği, değişmez bir özün yattığı varsayımı toplum bilimleri alanında bereketli bir toprak bulur. Bu durumu pekiştiren bir olgu ise, özellikle idealizme bir yanıt olarak anlaşılan "pozitivist" yöntemin, hem holistik hem de bireyci çeşitleriyle, idealizme karşı koyacak kadar sağlam bir alternatif ortaya koyamamasıdır. Ne var ki, bu geleneğin ilk, en tarihselci biçimleri bütün o evrimci tarihsel gelişme şablonunun daha az telaffuz edildiği daha ılımlı bir yaklaşımın önünü açacaktı. İnsan bilimleri için bir diğer önemli epistemolojik paradigmayı, yorumbilimi irdeledikten sonra bu yaklaşımlara döneceğiz.

D. YORUMBİLİMSEL YAKLAŞIM

Dilthey, olası bir toplumsal araştırmayı hem pozitivizm hem de idealist gelenekten farklı bir temele yerleştirme çabası deyince ilk akla gelen isimdir. Dilthey bir yandan Mill'in pozitivizmine ve bireyciliğine bir alternatif ararken, öte yandan da Hegel'den ve idealizmden uzak duruyordu ("Hegel metafizik olarak kuruyor. Biz ise verili olanı analiz ediyoruz.").[25]

Dilthey'in yaklaşımı "hayatın nesneleştirilmesi"ne dayanır. "Hayat" Hegel'de olduğu gibi tinin bir gerçekleşmesi değil, asıl olarak ve indirgenemez bir biçimde tin nosyonunun yerini alan yaratıcı gerçekliktir: "Hayat bütün zihinsel etkinliklerin toplamını içerir." "İnsan bilimlerinin konusu" olan hayatın nesneleştirilmesi "bir parkta ağaçların dağıtılması, bir sokakta evlerin düzenlenmesi, zanaatçının işlevsel aracından, bir mahkeme salonunda sarf edilen

---

25. W. Dilthey, *Selected Writings*, H. Rickman (der.), Cambridge, 1976, s. 194. Dilthey'in zihin bilimlerine –*Geisteswissenschaften*– "yorumbilimsel" yaklaşımına ilişkin anlatımı birçok kitap ve makalesinden hareketle yeniden kurulmalıdır. En yaratıcı olanlar İngilizceye kısmen çevrilen toplu eserlerinin yedinci cildinde toplanmış parçalardır. Sistematik bir bütün oluşturmaktan uzak olan bu parçalarda çelişkiler ve sonu getirilmemiş argümanlar vardır. Ama yine de bunlar gayet açık olarak yönelimi bütünüyle gösterir.

tümceye" kadar uzanır[26] [...] "Nesnel zihin dili, örf ve adetleri ve her türlü yaşam tarzını kucakladığı gibi, aileyi, toplumu, devleti ve hukuku da kucaklar."[27]

Bütün bu "yaşam nesneleştirilmeleri", "anlama" sürecinde verili tarihsel gerçeklikten hareketle kurulmak zorunda olan bir yapısal biçime sahiptir: "Nesnel zihni akıl yoluyla kavrayamayız, kişilerin, ve buradan, toplulukların yapısal bağlantılarına bakmamız gerekir."[28] Bu "yapısal bağlantıları" anlamakla onların "anlam"ının niteliği örtüşür: "Hayatın bütünlüğü ya da insan hayatının belli bir parçası sadece, bireysel parçaların bütünün anlaşılması açısından taşıdığı, anlam kategorisine göre kavranabilir [...] Anlam kategorisi hayata içkin ilişkiyi, yaşamın bir parçasının bütünle ilişkisini anlatır."[29] Dilthey'e göre, bir bireysel yaşam, bir kültürel sistem, bir topluluk, bunların hepsi anlamın (onları bir bütünle bağlantılandıran ve kaynaştıran bir anlamın) bünyelerinde taşıdıkları parçalarına atfedilmesi yoluyla oluşmuş yapısal bütünlerdir. Bu anlamı tayin eden "anlama" süreci bir yorumbilimci yaklaşımın ayırt edici öğesidir. Böylelikle Dilthey kendisini asıl olarak öznelci olan Romantik yorumbilim geleneğinden de koparmış olur. Toplumsal söz konusu olduğu müddetçe, Dilthey'in savunduğu bir yapısal yorumbilimdir.[30]

Her ne kadar yorumbilimci süreç kaçınılmaz bir görelilik ima eder görünse de, aslında Dilthey nihai bir nesnelliğin mümkün olduğunu iddia eder. Yorumbilimin nihai hedefi yine tarihin nesnel ve mutlak bilgisi olarak kalmıştır: "Bugün bizim görevimiz tarihsel bilginin doğru temeli olarak fiili tarihsel ifadeyi tanımak ve evrensel olarak geçerli tarihsel dünya bilgisinin nasıl verili olana dayandırılabileceği sorusunu yanıtlamanın bir yöntemini bulmaktır."[31]

---

26. Agy., s. 192.
27. Agy., s. 194.
28. Agy.
29. Agy., s. 235.
30. Belirtmemiz gerekiyor ki, bütün yapısal yönsemesine rağmen, Dilthey açısından, kavrayış modeli kendi hayatımızın anlaşılması, yani otobiyografi, olarak kalır: "Kişinin kendi hakkındaki düşünümü tarihi anlaması açısından standart ve temeldir" (Dilthey, *Selected Writings*, s. 218).
31. Agy., s. 195.

"Yaşam" "düşünüme yatkın bir düzenlilik sergileyen" bir şey, onun nesnelleşmiş hali ise akıl yoluyla bütünüyle analiz edilebilir bir şey olarak görülür. Tarihin kavranmasında tek belirsizlik kalıntısı "yaşamın nesneleştirilmesi"nin kipliğinden değil, tarihin tamamlanmış olmayışından gelir. Nasıl ki, "anlamını belirleyecek zorunlu malzemenin tamamına sahip olmak için, bir yaşamın sonunu beklemek zorundaysak aynı şekilde tarihin de sonunu" beklemek zorundayız.[32] Nesnel ve geçerli bilgi hedefi her zaman görece eksik kalacaktır, ama ilke olarak erişilebilir bir hedeftir. Demek ki, doğa bilimleriyle insan bilimlerinin bilgi tarzları arasında bir farklılık olduğunu kabul etmekle birlikte, Dilthey kesinlik, nesnellik ve evrenselliğin olabilirliğinde iki bilimin ortak bir amacının olduğuna inanmayı sürdürür. Gadamer'in işaret ettiği gibi, Dilthey açısından "tarihsel bilinç, beşeri bilimlerde nesnelliği mümkün kılacak bir şekilde kendi göreliliği üzerinde yükselir."[33] Dilthey Hegel'in "a-prioristik" metafiziğini reddetmekle birlikte, ona göre toplum ve tarih hâlâ asıl olarak akılcıdır; bir özün dışavurumu olarak değil ama –son tahlilde- tam olarak vakıf olunabilir ve akılla analiz edilebilir olarak görülür.

Dolayısıyla, Dilthey'in hem pozitivizmden hem de Hegelcilikten kopma niyeti kısmidir. Ne var ki, başlangıçtaki anlama sürecinde kurulmuş yapısal bütünler olarak "yaşamın nesneleştirilmesi" tespiti, bu "kurma"nın nihai bir "nesnelliği" yerine kalıcı bir görelik anlamına gelir. Giderek radikal bir tarihsellik gerektiren böyle bir görelilik toplumsalı her zaman söz konusu kurmaya karşı esneyen bir şey olarak görmeyi, yani anlamı somutlayan ama hiçbir zaman tamamen anlama indirgenemez bir "alan", akli düşünceyle aynı düzende olmayan bir alan olarak görmeyi gerektirir. Dilthey böylece kendisinin yeteri kadar izlemediği yeni bir yol önermiş olur.

Bu yoldan daha ileriye gitmek için, E. Husserl ve A. Schutz'un eserlerine bakmamız gerekiyor. Husserl toplum biliminin sorunla-

32. Agy., s. 236.
33. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, Londra, 1979, s. 207.

rıyla açıktan ilgilenmediği gibi toplumsalın araştırılması için bir temel oluşturmayı düşünmemiştir ancak yine de eserleri soruşturmamız bağlamında hem doğrudan hem de Schutz'un yorumları dolayımıyla önem taşımaktadır.

Husserl bilimsel bilginin olabilirliğine bir temel olarak, hem ampirisizmi hem de idealistik objektivizmi aşmayı ister. Bu amaca ulaşmak için, "yargılarda bulunabileceğimiz nihai ve zorunlu olarak kesin temel, üzerinde her tür radikal felsefeye dayanak olması gereken temel" olarak bir "*ego cogito*" ortaya atar.[34] Ama bu *ego cogito*, bu asal bilinçlilik, öznelciliğe ve psikolojizme bir dönüş anlamına gelmez. Bu bir aşkın egoya ve deneyimin bir kalıntısı olmak yerine deneyimi oluşturan bir asal niyetlilik düzeyine işaret eder. Husserl'in öne sürdüğü şey deneyimlere öncel bir düzey, deneyimlere biçim ve anlam veren ve bir bilgi felsefesi için nihai temel olarak yararlanılabilir bir niyetlilik düzeyidir. Bu düzeyin, kavramların ve fikirlerinkine benzer bir kipliği olduğu görülür; kavramları ve fikirleri doğuran ve onları destekleyici bir alt tabaka oluşturan da bu kipliktir. Ne var ki, onlardan farklı olarak, bu kiplik bir tür "anlam"a işaret eder; ama bu zorunlu olarak *logos*'un [söz] açık anlamı değildir.

Başlangıçta bu niyet düzeyinin, aşkın bir yolla olsa bile, her bireyde yaratılmış bir şey olduğu düşünülüyordu. Ama ilerledikçe bu iddia terk edilmiştir. Beşinci "Kartezyen Meditasyon"da, "aşkın özneler-arasılık" nosyonu gündeme getirilmiş ama bu nosyon Husserl'in son dönem çalışmalarında yerini "yaşam-dünyası"na (*Lebenswelt*) bırakmıştır. Böylelikle Husserl, fenomenolojisinin temeli olarak "bilinç" ve "öznellik"ten "yaşam"a geçer. "Bilimsel olarak hakiki dünyanın oturduğu zemin" yaşam-dünyasıdır artık. Yaşam-dünyası "bütün fiili ve olası praksisin ufku" olarak, önceden verili ve zorunlu "evrensel alan" olarak mevcuttur.[35]

---

34. E. Husserl, *Cartesian Meditations* (193 1), Dordrecht, 1960, s. 18.
35. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1954), Evanston, 1970, s. 142. Husserl açık bir biçimde yaşam dünyası kavramını niyetliliğin niteliklerinin bütünselliği ve önceleri aşkın benliğe atfettiği asal "anlam" içine almaz. Yaşam dünyası bilgiye kaynaklık eden oldukça belirsiz bir alt katman olarak ortaya çıkar. Yine de, bu kavramın tikel egolarda

Bu noktada Husserl'in toplumsalı kuramlaştırmasının olası anlamı kendini belli eder: Niyetliliğin ve anlamın bir düzeyi olarak yaşam-dünyası aşkın bir şey değil, toplumsalın asal düzeyine, bireysel bilinci ve eylemi aşan ama ikisine de kaynaklık eden bir düzeye gönderme yapan bir şey olarak görülebilir. Dolayısıyla yaşam-dünyası, kavramlara ve fikirlere indirgenemeyen ama onlara kaynaklık eden, bireylere indirgenemeyen ama onların bireysel oluşlar olarak varoluşlarına imkân veren, kendi özgünlüğüyle bir toplumsal düzey olarak kuramlaştırılabilir.

Husserl'i bir toplumsal kuramsal bağlama yerleştirmenin bu yolu, bir toplum kuramı kurmak için Husserl'in fenomenolojisini kullanan en incelikli çaba olarak A. Schutz'un yorumuyla çelişir. Schutz geriye bakış sayesinde, asal, dolayımlanmamış deneyimle (o bunlara "fenomen-öncesi" der) "fenomensel" deneyimi birbirinden ayırır. Geriye bakış yoluyla "fenomen-öncesi" deneyimi anlamla donattığımızda "fenomensel" deneyim ortaya çıkar. Schutz açısından, "anlam, egonun kendi deneyimine bakma biçimidir."[36] Bir toplumsal kuram oluşturmak için Schutz yalnızca "fenomensel" deneyim düzeyini anlamlı bulur ve Weber'in toplumsal davranış, toplumsal eylem ve toplumsal ilişkiler tiplemesini kullanır. Eylemin "anlamı" failin erişebileceği bir şeydir. Ne var ki, toplumbilim var olacaksa, ötekinin davranışı da anlaşılmak zorundadır. Bu ancak "fiili yaşama güdüsü, tipik bir eylemi tanımlamak için seçilmiş anlamın nesnel içeriği olabilen bir kişinin varoluşu" olarak "ideal tipler" ileri sürülerek yapılabilir.[37] "İdeal tipler"le failin "fiili güdüsü" hiçbir zaman özdeş olmadığından, arada belli bir geçirimsizlik, fail açısından değil failin eylemlerini açıklamaya çalışan toplumbilimci açısından bir geçirimsizlik vardır. Demek ki, kişinin kendi toplumsal eylemlerini –amaçlı bilinçli deneyimler olarak– anlayışı tam ve sorunsuzken, ötekinin anlayışı zorunlu olarak sınırlıdır.

---

ortaya çıktığı haliyle bu anlam ve niyetliliğin orijini olarak görülebileceğinin bütün işaretleri vardır.

36. Shutz, *The Phenomenology of the Social World* (1932), Londra, 1972, s. 69. Dolayısıyla Husserl'deki niyetlilik ve anlamın asal düzeyi bu bireysel deneyim düzeyi olarak görülür.

37. Agy., s. 189.

Dolayısıyla Schutz, bu aşamada, bir tür yorumbilimsel bireyciliği savunmaktadır. Ne var ki, bunu yaparken kaçınılmaz olarak geleneksel bireycilik sorunuyla, düzen sorunuyla karşılaşır. Toplumsalın varoluşu, kendisi bir soru haline gelmiştir çünkü görünüşte basitçe ötekine yöneliк bağlantısız davranışların nasıl yapılaşmış bir toplum ürettiği sorusuna hiçbir açıklama getirilmemiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Weber'e göre, akıl ve akılcı eylem, başlangıçtaki benzer tasarısına toplumu yeniden dahil etmenin bir aracı olarak hizmet görür. Schutz aynı yolu izlemek niyetinde değildir ve bu yüzden bireysel eylemle yapılaşmış sonuç arasında bir bağlantı kurma ihtimali de kalmamıştır.

Schutz daha sonraki çalışmalarında, belki de bu soruna bir çözüm olarak, Husserl'den oldukça bağımsız yorumladığı "yaşam-dünyası" nosyonunu gündeme getirir.[38] Schutz'a göre, "yaşam-dünyası, kültürü ve toplumu deneyimleyen ve onların nesnelerine karşı bir tutum takınan hemcinslerimiz arasında insanlar olarak, bu insanlar tarafından etkilendiğimiz ve bu insanları etkilediğimiz doğal davranış" demektir.[39] Demek ki, "yaşam-dünyası" insan eyleminin ilk düzey, "sağduyusal" yorumudur.[40] "Yaşam-dünyası", gündelik eylemde zorunlu olarak var olan toplumsal dünyanın asal bilgisini gösterir. Bu bilgi "öznel bilgi stokunu" koşullar ve bir dereceye kadar, bireysel toplumsal eylemin yönünü belirler. Böylece, toplumsal artık yalıtılmış "niyetli bilinçli deneyimler" yoluyla bireysel eylemin yaratılması olarak kuramlaştırılamaz; toplumsal, bu bireysel eyleme kılavuzluk eden "yaşam-dünyası" biçiminde tutarlı bir bütün olarak zaten oradadır. Ne var ki, toplumsal hâlâ –yalnızca eylem anında bir kavramlar sistemi olarak "kullandıkları"– yaşam-dünyasından bağımsız olarak var olan bireylerin amaçlı ve bilinçli deneyimleriyle ilgili bir şey olarak görülür.

Bu noktada Schutz bir açmazla karşılaşır: Asal yaşam-dünyasını –fail tarafından ne kadar eksik algılanmış olursa olsun– bir "bil-

38. Husserl'in tanımı ancak ölümünden sonra *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* kitabının basılmasıyla bilinir hale gelmiştir.
39. Schutz, "Some Structures of the Life-World", *Collected Papers III*, The Hague, 1970, s. 116.
40. A. Schutz, "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action" *(1953), Collected Papers 1*, Lahey, 1962.

gi stoku" ve dolayısıyla eyleme yön veren kavramların ve fikri unsurların bir sistemi olarak gördüğünden dolayı, toplumbilimsel bilgi muhtemel bir "nesnellik" iddiasında bulunabilir. Toplumbilim, bireysel deneyimler tiplemesine dayanan "ideal tipler"in yaratılması tarafından kısıtlanmaksızın, bütünsel ve önyargısız bir biçimde bu bilgi stokunun merkezi unsurlarını keşfetmeyi amaçlayabilir. Ne var ki, bu durumda, yaşam-dünyasının karmaşıklığına uygun olarak her zaman eksik kalacak bilgisi dışında, herhangi bir "yorum" iddiası terk edilmek zorundadır ve Schutz'un tasarısı Parsons'ın *The Structure of Social Action*'daki [Toplumsal Eylemin Yapısı] tasarıdan farksız hale gelir. Yaşam-dünyası "normlar sistemi"ne çok benzerken, fail iki yazar tarafından da bu sistemlerden bağımsız ve onların dışında bir şey olarak görülür.[41] Eğer Schutz bu nesnelcilikten kurtulacak ve (başlangıçtaki projesi olan ve hem Parsons'ın koşulsuz nesnelciliğe ilişkin çekincelerinde[42] hem de daha sonraki toplumbilimsel bilgi konusundaki yorumlarında belirtilen[43]) toplumsal bilginin göreli olduğunu savunmayı –ve dolayısıyla zorunlu olarak yorumbilimsel bir tutum takınmayı- sürdürecekse, *The Phenomenology of the Social World*'de [Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi] özetlenen başlangıçtaki tutumuna dönmekten başka bir yolu yoktur. Ama bu aynı zamanda toplumsal dünyanın önceden mevcut herhangi bir yapısallığını terk etmek ve düzen sorunuyla yüzleşmek anlamına gelir.

Schutz'un açmazı gösteriyor ki, "bilinçli, anlamlı eylem"den hareketle bir yorumcu yaklaşım geliştirilecekse, yorumbilimsel niteliği korumanın tek yolu bir –sorunlu– bireycilik içinde kalmaktır. Schutz'un yaşam-dünyası kavramında olduğu gibi, bu bireycilik terk edilirse, söz konusu eylemin bilişsel düzeyi, ne kayıt koyulursa koyulsun, zorunlu olarak nesnelciliğe yol açar. Ama eğer Husserl'in yaşam-dünyası tanımına geri dönecek olursak, Schutz'un açmazı ortadan kaybolur. Husserl'e göre, yaşam-dünyası, zorunlu

41. Schutz ve Parsons arasındaki az sayıdaki mektuplaşmadan, Schutz'un bu benzerliğin farkında olduğunu öğreniyoruz. Bkz. A. Schutz ve T. Parsons, *The Correspondence of A. Schutz and T. Parsons*, R.H. Grathoff (der.), Bloomington, 1978.
42. Agy.
43. Schutz, "Common-Sense", s. 34.

olarak "niyetli, bilinçli eylem"e denk düşmeyen bir niyetlilik ve asal "anlam" düzeyini, fikirler, normlar ya da kavramlarla sınırdaş olmayan bir düzeyi gösterir. Bu yaşam-dünyası kavramını toplumsal alana yerleştirerek, anlamın böyle bir asal düzeyiyle düşünce ve fikirler düzeyi arasındaki farklılığı koruyup genişletebiliriz; ve Schutz'un kuramının yaptığı gibi bu farklılığı bir ardışık "kavramlar düzeni" içinde sulandırıp çözme hatasına düşmeyiz. Böylelikle hem düzen sorunundan sakınabilir hem de bir yorumbilimsel işlemin zorunluluğunu öne çıkarabiliriz.

Bu düşünce çizgisi, farklı bir gelenekten, pragmatizmden, hareket etmiş olmakla birlikte, G. H. Mead'in eserlerinin bir yorumuyla pekiştirilmiştir. Mead bir yanda davranışçılığın epistemolojik katılığını korumak isterken, bir yandan da insan dünyasının özgünlüğünü hesaba katıyordu. Bu amacına uygun olarak, bilinç ve anlam düzeyini kuramlaştırmayı zorunlu görür. Mead'e göre, anlam kategorisinin Husserl'in başlangıçtaki referanslarına benzer çağrışımları vardır. "Anlam" dilin ve fikirlerin temelidir ama onlarla sınırdaş değildir:

> Anlam nesnel olarak orada olan bir şeyin toplumsal eylemin belli aşamaları arasında bir ilişki olarak geliştirilmesidir; anlam o eyleme fiziksel bir eklenti olmadığı gibi geleneksel olarak kavrandığı biçimiyle bir "idea" da değildir [...] Anlam mekanizması, bilincin ortaya çıkışı ya da anlamın ayırt edilişi gerçekleşmeden önce toplumsal eylem içinde mevcuttur.[44]
>
> Anlam, temelde bir bilinç durumu, ya da girdikleri deneyim alanının dışında zihinsel olarak var olan ya da süren bir örgütlü ilişkiler dizgesi olarak düşünülmemelidir.[45]
>
> Anlam, gelişiminin en yüksek ve en karmaşık aşamasında (insan deneyiminde eriştiği aşamada), semboller ya da dil dolayımıyla betimlenebilir, açıklanabilir ya da ifade edilebilir ama dilin yaptığı, mantıksal ya da zımnen orada mevcut bir durumu toplumsal sürecin içinden çekip ortaya koymaktan ibarettir.[46]

---

44. G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, C. Morris (der.), Chicago, 1962, s. 77.
45. Agy., s. 78.
46. Agy., s. 79.

Toplumsal deneyimdeki bu anlam alanından, biyolojik organizmadan ayrı bir şey olarak "benlik" ortaya çıkar: "Benlik öz olarak toplumsal bir yapıdır ve toplumsal deneyimden doğar [...] Farklı toplumsal tepkilere yanıt veren farklı benlikler vardır."[47] Ancak benlik, içinde doğduğu toplumsal tepkiye indirgenemez; benliğin, Mead'e göre, ("genelleşmiş toplumsal ötekini" temsil eden "beni/bana" ile karşıtlık içinde) "ben" kavramında ifade bulan belli bir özerkliği vardır. Benlik, içinde var olduğu durumu yorumlar ve ona göre hareket eder. Bundan dolayı bireysel eylem mekanik nedensellik modeline indirgenemez.

Gelgelelim, Mead toplumsal sorununa değinirken, toplumsalı içinde benliklerin doğduğu "anlam alanı"nın bütünlüğüne değil, bu alanın yüksek katlarına –özerk ve bağımsız aktörler olarak görülen dil ve benliklerarası bilinçli iletişime– yerleştirir. Bu şekilde Mead Schutz'un ilk şemasına benzer bir şema ortaya koyar ve zorunlu olarak aynı sorunla, toplumsalın yapısallığının açıklanması sorunuyla karşı karşıya kalır. Mead sorunu zımnen kabul eder ve, genelde toplum üzerine yaptığı kısa açıklamalarda, "üreme ve anne-babayla, komşulukla ilgili itkiler" gibi belli temel "toplumsal-psikolojik itkiler"in varlığını gündeme getirir.[48] Bu itkiler, sonuçta din ve ekonomi gibi belli "evrenselleri" sergileyen bir şey olarak görülen toplum için bir temel sağlar.[49] Bu "itkiler" ve "evrenseller" "bilinçli iletişim"le bağlantılı olmaktan çok bu iletişimin çizgilerini önceden belirleyen şeyler olarak gösterilir. Mead böylelikle "bilinçli iletişim"in toplumsalın bir temeli olarak yetersiz kaldığını kabul etmiş olur.

Ne var ki, Mead'in anlam ve benlik tanımları bir alternatif sunar. Bu tanımlar bilinçli iletişim ve hatta dilden önce gelen bir anlam alanına, "benliğin" oluşumuna katılan ama zorunlu olarak bilinçli olmayan bir alana, zorunlu olarak her (toplumsal) etkinlikte var olan bir alana, Husserl'in yaşam-dünyası nosyonunun gösterdiği yönde, işaret eder. Ancak bu alternatif de geliştirilmeden bırakılmıştır.

---

47. Agy., s. 140, 142.
48. Agy., s. 228.
49. Agy., s. 258.

Bu noktada, belli etkileşim mikro-sosyolojilerinin gündeme getirdiği bir tür bireyci yorumbilimi tartışabiliriz. Schutz'un ilk yazıları ve Mead örneğinde olduğu gibi, eğer toplumsal bilinçli, niyetli, anlamlı eylemin ürünü görülür ve yorumbilimsel öğe özneler-arası anlayış alanına yerleştirilirse, bireysel, bağımsız eylemlerden hareket ederek toplumsalın yapısallığı hiçbir biçimde açıklanamaz. Klasik düzen sorunu yeniden başgösterir. Dahası, bize göre modern toplumsal nosyonunun kurucu bir öğesi olan, toplumsalın katılımcı bireylerle ilişkilerindeki göreli geçirimsizliği konu bile edilemez. Ama eğer vurgu, bireysel eylem yerine bireylerarası etkileşime yapılırsa, "makro olaylar çok sayıda benzer mikro olayın bir toplamı ve tekrarı olarak görülebilir"[50] ve toplumsal yapı da "zaman içinde ve faillerin mekanında tekrarlanan çok sayıdaki mikro karşılaşmadan başka bir şey değildir."[51] Bu durumda, öznelci bir yorumbilime dayanan gayet makul bir bireyci yaklaşımımız var demektir. Bireyler, ötekilerle yorumcu bir biçimde etkileşime giren görece özerk ve benliği-destekleyici kendilikler olarak ortaya çıkarlar. Genel olarak toplumsal, bu etkileşim süreçlerinden üretilmiştir. Bu süreçlerin (toplum bilimsel) bilgisi de kuşkusuz bireysel yorumların açımlanmasını zorunlu kılan yorumbilim olmalıdır. Böylelikle düzen sorunu halledilmiş olur. Toplumsalın geçirimsizliği de bu anlatıma uyum sağlayabilir çünkü "ortaya çıkan etkileşim özellikleri" failler için dolayımsız olarak belirgin değildir. Bu, "sembolik etkileşimcilik", "fenomenoloji" ve "etnometodoloji" gibi genel başlıklar altında, E. Goffman ve H. Garfinkel gibi önde gelen yazarların yapıtları da dahil olmak üzere, ağırlıklı olarak ampirik yönelimli çalışmaların çoğunda görülen kuramsal bir yorumdur.[52]

50. R. Collins, "On the Micro-foundations of Macro-sociology", *American Journal of Sociology*, c. 86, 1981, s. 988.
51. R. Collins, "Interaction Ritual Chains, Power and Property: the Micro-Macro Connection as an Empirically Based Theoretical Problem", J. Alexander (der.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, *1987*.
52. Bu konudaki birkaç metni sayacak olursak: H. Blumer, "Society as Symbolic Interaction", A.M. Rose (der.), *Human Behaviour and Social Processes*, Londra, 1962; H. Garfinkel, "What Is Ethnomethodology?" (1967), *Studies in Ethnomethodology* (1968), Cambridge, 1984; E. Goldman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, 1959.

Gelgelelim bu yaklaşım, "mikro" etkileşimden "makro" yapıların ortaya çıkışını başarılı bir biçimde açıklamaktan acizdir. Aslında bu yetersizlik, yukarıdaki iddialar zincirinin zayıf halkasına işaret eder: Kurumsal argüman meşru olmayan bir genelleme üzerine kurulmuştur. "Mikro" araştırmaların, belli mikro durumların özerk ve aktif bireyler varsayımı sayesinde başarıyla analiz edilebileceğini gösterdiği doğru olmasına doğrudur ancak *bütün* mikro durumların bu şekilde analiz edilebileceğini söylemek yanlıştır. Bu ampirik araştırmaların üzerinde yoğunlaştığı "mikro" durum tipleri öncelikle kurumsal kısıtlamalardan ayrı tutulmuştur ve "makro" sorunlarla hiçbir ilgisi olmayan eylemlerle ilgilidir. Ama birçok "mikro" olay, bu varsayımlarla hiçbir şekilde analiz edilemez. Mouzelis'in işaret ettiği gibi, "ekonomik, siyasal ya da kültürel üretim araçlarına erişme ayrıcalığına sahip faillerin yüz yüze etkileşimleri, amaçlanmış olsun ya da olmasın, çok sayıda insanı etkileyen sonuçlar doğurabilir [...] Böylesi karşılaşmalar, yalnızca iki kişi arasında bile olsa, açıkça makro-karşılaşmalardır."[53] Yeterince analiz edildikleri takdirde, böylesi "mikro" olaylar bireylerin davranışına yön veren "bilgi stokunun", "yaşam-dünyasının" ya da belli bazı "normların", yani bireylerin doğrudan bilinçlerinin ötesinde ve doğrudan daha büyük ("makro") yapısal bütünlerle bağlantılı olan bir düzeyin müdahalesini zorunlu kılar. Etkileşimde bulunan özerk bireyler varsayımıyla başarılı bir biçimde analiz edilebilen mikro durumlar bile her zaman, genelde toplumsala ilişkin herhangi bir kuramlaştırma çabasına girişilmeden önce hesaba katılmak zorunda olan daha büyük yapısal kısıtlamalar içinde kendilerini gösterir. Ama araştırmacı tarafından sorulan soruların türü öyledir ki, ancak "makro" yapılarla doğrudan ilişkili olmayan etkileşimin öğeleri açığa çıkmıştır.

Dolayısıyla, sınırlı da olsa belli uygulanabilirliğine rağmen genelde toplumsal, "mikro" yaklaşımların savunduğu "etkileşimci" bireycilik aracılığıyla açıklanamaz. Sonuçta, bu yaklaşımlarla birlikte yol alan öznelci yorumbilim, toplumsal araştırma için geçerli

---

53. N. Mouzelis, *Back to Sociological Theory*, Londra, 1991, s. 83.

bir epistemolojik temel sağlamıyor. Hatta bu yaklaşımların "mikro" terimini sahiplenmelerinin bile haklı bir dayanağı yoktur çünkü "mikro" olguları açıklamaya kalkışan yalnızca onlar değildir.

Dilthey'den bu yana yorumbilim, toplumsalın kuramlaştırılması açısından, hem pozitivizm hem de idealizme ağırlıklı olarak epistemolojik bir alternatif olarak savunulmaktadır. Ne var ki öznelci çeşitleriyle yorumbilimsel öğe öznelerarası anlayış alanına yerleştirildiğinde, bireyciliğin geleneksel olarak karşısına çıkan sorun yeniden ortaya çıkar: Genelde toplumsal, özerk bireylerin eyleminden hareketle üretilemez ve bu durum vurgunun "eylem"den "etkileşim"e kaymasıyla değişmez. Bu sorundan kurtulmanın tek yolu, Schutz'un "yaşam-dünyası" kavramıyla yaptığı gibi, bireysel eyleme yön veren "normlar" olarak bir toplumsal "bilgi" sistemini işin içine sokmaktır. Ama o zaman da, bu normlar sistemi zorunlu olarak ancak kavramsal, "nesnel olarak" bilinebilir bir şey olarak görülebildiğinden, yorumbilimsel öğe kaybolur.

Öte yandan, Dilthey'in "yaşamın nesnelleştirilmesi"nde olduğu gibi, yapısal bir toplumsal görüşü, bu toplumsal alana göre, onu kavramsal düşünceden farklılaştıracak herhangi bir özgün kiplik olmaksızın muhafaza edildiğinde, bir kere daha toplumsal ancak son tahlilde nesnel olarak bilinebilir bir şey olarak görülebilir; böylelikle de her tür nominal yorumbilimsel iddia çürütülmüş olur. Yapısal bir yaklaşımda, ancak yorumlanan öğeyle bu öğenin yorumu arasında belli bir oranda denk düşmeme ve farklılık kipliği söz konusuysa, buna denk düşen zorunlu görelilik ve tarihsellikle birlikte, o zaman "gerçek" bir yorumbilimsel yaklaşım iddiasında bulunulabilir.

Aslında, Dilthey, Husserl ve Mead, kısmen erişilebilse bile kavramsal düşünceyle sınırdaş olmayan, yapılaşmış bir anlam alanı olarak bir toplumsal düzeyin kuramlaştırılmasında yeni ufuklar açmıştır. Böylesi bir kuramlaştırma, zamanla "gerçekten" yorumcu bir sürreci zorunlu kılabilecek zorunlu kiplikler farklılığını gün-

me getirebilirdi. Ne var ki, bunlar gelişmiş bir şema olmaktan çok geçici öncrmeler olarak kalmıştır.[54]

54. Yorumbilimsel geleneğin en büyük modern temsilcisi H. G. Gadamer, geleneksel yorumbilimin açmazını kabul ederek, toplumsalın nihai nesnel bilgisinin imkânsızlığını ve böyle bir bilginin zorunlu olarak tarihsel bakımdan bağımlılığını onaylar. Gadamer iddiasını, anlamanın zorunlu aracı olarak dilin içkin açıklığına dayandırır ("bütün insan konuşması o kadar sonsuzdur ki, içinde ele alınacak ve yorumlanacak bir anlam sonsuzluğu vardır" Gadamer, *Truth and Method*, s. 416). Ancak *par excellence* kavramsal düşünce aracı dilin ve dolayısıyla düşünceyle aynı düzeyde işlemenin niçin böyle bir "açıklığı" ortaya çıkaran bir şey olarak görülebildiği açık değildir. Dahası dile yapılan gönderme, sözcükle birincil derecede ilişkili olmayan –toplumsal pratikle ilgili olanlar gibi– ve toplumsalın bir yorumbiliminin içine almayı istediği bütün toplumsal fenomenleri kapsamaz (bkz. ayrıca, 6. not, bölüm 12, s. 255).

III

Nesnelcilik ve akılcılık

İdealist gelenek içinde toplumsalın araştırılmasına yönelik ilk yaklaşımlar kökenlerinde toplumu evrimci perspektif içinde tarihin bir konusu olarak görmekle birlikte, daha sonraki kuramcılar pek bu eğilimde değildi. Bu kuramcıların muhafaza ettiği ve onları idealist geleneğe bağlayan şey, her zaman toplumsalı düzenlediği varsayılan belli sabit ve tarih-aşırı kategorilerin kabulüydü. Bu kategoriler her zaman aksiyomatik bir tarzda gündeme getirilmek yerine ampirik genellemeler olarak sunulmuş olsalar bile, aslında hep *a priori* olmuşlardı. Bu ilk durumun örnekleri olarak Weber, son çalışmalarıyla Parsons ve Levi-Strauss'u gösterebiliriz. Ne var ki, belli durumlarda bu kategorilerin varoldukları varsayımı bile terk edilmiş, geriye yalnızca toplumsalın akıl karşısında nihai duyarlılığı teme-

linde toplumsalın nesnel ve eksiksiz bir bilgisinin olabilirliği iddiası kalmıştır. Bu ikinci yaklaşımın temsilcileri olarak da ilk dönem çalışmalarıyla Parsons ve Althusser'i ele alacağız.

A. WEBER VE PARSONS

Weber'in toplumsala ilişkin kuramsal anlatımı ilginçtir. Weber bireysel eylem ve bu eylemi anlamaya (*Verstehen*) yönelik yorumcu bir görüşten yola çıkar. Yine de, aslında, kuramlaştırması ne bireyci ne de yorumcudur. Weber toplumsal olayların bir tipolojisini kurar: Akılcı eylemin iki biçimi (*zweckrational*, yani araçsal-akılcı, ve *wertrational*, yani değer-akılcı) ve öteki iki biçimi (duygusal/geleneksel eylem).[1] Weber'e göre, ilk iki tip, "saf halde akılcı bir eylem süreci", bir "ideal tip" kurgulanması aracılığıyla toplumsala ilişkin bir anlayışın temelini oluşturabilir. Bu yüzden Weber akılcı eylemi yalnızca genelde toplumsal eylemi anlamanın tek olabilirliğini sunan yöntemsel bir araç olarak gündeme getirir. Bir bütün olarak toplumsal birincil olarak akılcı olmakla kalmaz olası herhangi bir analize de yatkındır. Böylece, yeni-Kantçı bir biçimde, toplumsal olanla onun zekânın yasalarına göre bir analize yatkınlığı arasına bir mesafe konmuştur.

Ne var ki, toplumsalın "ideal tipler" aracılığıyla anlaşılma imkânı ya akılcı eylemin toplumsal eylemin çoğunluğunu kapsamasını ya da öteki eylem tiplerinin de akılcı bir analize yatkın olmasını gerektirir. Weber açıkça "ideal tip"in ancak marjinal bir durum olabileceğini kabul ettiğinden, iddiasının dayanağı akılcı eylemin yaygınlığında değil, akılcı olmayan eylemin sanki akılcıymış gibi analiz edilebilme imkânındadır. Weber'e göre, öteki eylem tipleri "kavramsal olarak saf akılcı eylem tipinin türevsel unsurları" olarak ele alınmalıdır. Ama bu durumda akılcı eylem ve ideal tip, basit yöntemsel araçlar olmaktan çıkarak üzerine bütün toplumsal eylemlerin kurulabileceği temel haline gelirler, yani toplumsal eylemler türev olur. Weber'in ideal tipler nosyonunun işleyebilmesi için,

---

1. M. Weber, *Economy and Society*, Berkeley, 1978, s. *24*.

toplumsal yalnızca akılcı analize yatkın olmakla kalmamalı asıl olarak akılcı da olmalıdır.

Böylelikle, Weber'in kuramsal şemasında bir gerilim doğmuştur. Weber anlamanın (*Verstehen*) toplumsalın bilgisine temel oluşturduğunu iddia eder; ne var ki, bu işlevi yerine getiren aslında toplumsalın öncelikle akılcı bir nitelikte olduğu varsayımıdır. Weber açıkça duygusal ve geleneksel eylemin, yani akılcı olmayan eylem biçimlerinin var olduklarını ve hatta önemli olduklarını kabul eder (örneğin, karizma kuramı). Ama bir yandan da, bütün eylem tiplerini akılcı tipin türevlerine indirgeyerek, ideal tip nosyonunu gündeme getirir.

Weber tekil (toplumsal) eylemden genelde toplumsalı açıklamaya geçmek için, tekil eylemlerin toplamı olarak sunulan geniş toplumsal kategorileri gündeme getirir. Örneğin ekonomi, "öznel tanımına göre 'mal ve hizmetler' için duyulan bir arzunun tatminiyle ilgili olan" "ekonomik yönelimli" eylem aracılığıyla tanımlanır.[2] Ama mal ve hizmetler "özgündür ve somuttur, şimdi ya da gelecekte kullanım fırsatı doğduğunda gerçek ya da hayali avantajlar sağlayan şeylerdir ve ekonomik faaliyette bulunan bir ya da daha fazla birey tarafından özel bir ihtiyacı karşılayan bir nesne olarak yapılırlar."[3] Demek ki, bu mal ve hizmetler tanımı baştan "ekonomik faaliyette bulunan bireyleri" ve dolayısıyla ekonomiyi varsayar. Weber şöyle bir gerçekten kaçamaz: Bir ekonominin varlığı, ekonominin temel sağladığı faaliyet tipi tarafından önceden varsayılır. Benzer bir argüman otorite, din ve hukuk gibi diğer kategoriler için de geçerlidir. Bu kategoriler, vasıfları "ideal tipler" aracılığıyla kavranabilen tekil toplumsal faaliyetlerin toplamı tarafından yaratılmamış, aksine *ad hoc* olarak, tarihsel verilerin sıraya konduğu eksenler, tarih-aşırı bir biçimde sabit ve değişmez eksenler olarak gündeme getirilmiştir. Böylelikle, tekil eylemden yola çıktığını iddia etmesine rağmen Weber aslında yapısal bir yaklaşım benimser.

Kategoriler elbette tekil eylemin kuramlaştırılmasından bağımsız, ampirik genellemeler olarak sunulabilirdi ama sorun şudur ki,

---

2. Agy., s. 63.
3. Agy., s. 68.

onlar bir ampirik malzeme yığınından herhangi bir biçimde "ampirik olarak" çıkarılamaz. Aslında bu kategoriler modern toplumun özelliklerinden, özellikle ekonomi ve siyasetin görünüşte özerk sistemik işlevinden hareketle geçmişe yönelik kestirimler yapma yoluyla kurulur. Sonuç olarak, geçmiş şimdinin kategorileri aracılığıyla görüldüğünden, şimdi geçmişin zirvesi olarak görünür. Weber bu kategorilerin en akılcı biçimleri olarak modern bürokratik otoriteye ve kapitalist ekonomiye gönderme yaptığında, bu aslında otorite ve ekonominin tanımlanma biçiminin zorunlu bir sonucudur.[4] Weber'in "ideal tip"inde içkin, öncelikle akılcı bir şey olarak toplumsal nosyonu, ne bireysel toplumsal eylemden ne de ampirik genellemelerden türetilmiş tarih-aşırı kategorilerin işin içine sokulmasıyla pekiştirilmiştir.

Bu yüzden, birçok çelişkisine ve aynı anda işaret ettiği farklı doğrultulara rağmen, Weber'in toplumsalı kuramlaştırmasına bir tutarlılık bahşedeceksek, akılcı diyebiliriz ancak. Dolayısıyla, Weber temelde Marx'la benzerlik gösterir. Marx'a göre, tek bir egemen insani unsur, yani üretim, tarihin gelişiminde ve toplumsalın analizinde izlenecek çizgiyi gösteren bir unsur varken, Weber'e göre bu çizgilerin sayısı birden fazladır: ekonomi, otorite, meşrulaştırma vb. Marx'ın argümanı genelleştirilmiş, aşırı evrimciliği terk edilmiş ama doğası değişmeden kalmıştır: Toplumsal, son tahlilde, tarih içinde ortaya çıkan ve gerçekleşen insanın sabit –akılcı– vasıfları üzerine kurulur. Çünkü, kategoriler tarih-aşırı bir biçimde var olacaklarsa, insan doğasının ya da aklının belli bazı tarih-aşırı sabit öğelerine, tatmin edilmek zorunda olan belli sabit ihtiyaçlara ve genelde bir insani özün bazı görünümlerine gönderme yapabilir ancak. Tarihin ve toplumun kaderini çizen bu öğelerdir.

Parsons, Weber'in etkisiyle bir yol tutturmuş olmakla birlikte aynı

---

4. Bu demek değildir ki, Weber hiç tartışmasız ve ikircimsiz bir biçimde "modernleşme"yi pozitif bir şey olarak görür. Weber'in dünyanın büyüsünün bozulması nosyonu ve formel akliliğin sınırlarına ilişkin anlatımı –özgürlük ve anlamın kaybı– "modern" konusundaki çekincelerini gösterir. Ne var ki, Weber'in kuramsal çerçevesi içinde, şimdiyi ancak geçmişin birikerek vardığı bir şey olarak görebiliriz, aksi imkânsız değilse bile çok zordur.

zamanda Weber'in argümanını genelleştirmeye ve daha bütünlüklü bir kuram sağlamaya çalışır.[5] Parsons'ın hareket noktası "birim eylem"dir; bu birim eylem bir fail, bir sonuç, koşul, araç ve araçlar arasında tercih yapmaya imkân veren bir normatif yönelim gerektirir. Bu klasik araç-amaç şeması, bütün parametreler bir normlar sistemine bağımlı kılınmak suretiyle, Parsons'ın "iradeci eylem kuramı" adını verdiği bir şeye dönüştürülmüştür. Geleneksel modelde olduğu gibi, yalnızca araçların seçimi değil "amaç" ve durum da toplumsal değerlerin ya da normların bir işlevidir. Parsons bu şekilde modeli kullanan bireyci kuramların karşılaştığı sorunlardan, özellikle de, bireyler önlerine farklı "amaçlar" koyan bağımsız kendilikler olarak görüldüğü takdirde, toplum "düzeni" sorunundan kaçınmış olur. Bundan başka, Parsons'ın şeması failin akılcı bilgisini de hesaba katar ama toplumsal öncelikle normlar sistemi tarafından temsil edilir. Böylelikle Parsons, tek başına akılcı eyleme dayanması yüzünden Weber'in karşılaştığı güçlüklerden sakınarak, genelde bireysel eylemden hareketle toplum düzeyine varabilmiştir. Parsons normları "arzulanan somut eylem çizgisinin, gelecekteki belli eylemlerin bu çizgiye uymasını sağlayan bir yönergeyle birlikte, sözel anlatımı" olarak tanımlar.[6] Bu "somut eylem çizgisi", sırasıyla biyoloji ve fiziksel doğa düzlemlerine yerleştirilen kalıtım ve çevre gibi "eylemin öznel-olmayan öğeleri"nden açıkça ayrıştırılmıştır. Parsons açısından, eylem çizgisinin "arzulanırlığı ve direktifi"yle onun "sözel anlatımı" arasında fark yoktur. Sözel anlatım "sembolik ifadesi"nden de ayrılmaz.[7] Böylelikle "norm" nesnel –bilimsel– olarak bilinebilir. Norm yönelimli bir şey olarak eylem düzeyi, sembolik ve bilimsel dille doğrudan ifade edilebilir. Ortada "yorum" diye bir şey yoktur; gözlemcinin eyleme yön veren normlara sorunsuz erişilebileceği varsayılır. Normlar düzeyi aynı zamanda toplumsal eylemin –"toplum" düzeyinin– sonucu olarak da tanımlanmış olduğundan, Parsons'ın formülasyonu, Weber'in yaptığı gibi, toplumu öncelikle akılcı bir şey olarak görmek yerine, bir

---

5. Parsons'ın ilk büyük eseri, *The Structure of Social Action*, kabaca Weber'in *Economy and Society* çalışmasının 1. Bölümüne denk düşer.
6. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), New York, 1968, s. 75.
7. Agy., s. 78.

normatif öğeler sistemi aracılığıyla tam olarak açıklanabilir, bu öğeleri gösteren ideal kavramlarla sınırdaş bir şey olarak koyar. Bundan dolayı, toplumsal olanla ideal olan arasında ayrım yapılamaz (halbuki toplumsal ve kültürel "sistemler" arasında böyle bir ayrıma gidilebilir). Toplum, kendisini oluşturan bireylerin eylemlerine yön veren normların sistemleri aracılığıyla eksiksiz ve kapsamlı olarak analiz edilebilir.[8]

Parsons *The Structure of Social Action* [Toplumsal Eylemin Yapısı] adlı çalışmasında bir fail kuramı sunmaz. Failler sadece normlar sistemlerini bilinçli ve bilgili bir biçimde kullanıyor gibi görünürler. Ne var ki, Parsons'ın kuramının tutarlı bütünselliği, bilimsel gözlemcinin nesnelciliği sorgulanmadığı sürece, failin salt bilişsel bir varlık olarak sunulmasını gerektirmez. Bunu veri aldığımızda ve toplum dışında oluşmuş bireyler varsaymanın içkin güçlüklerini (özellikle psikanalitik kuramlar ışığında) düşündüğümüzde, son dönem çalışmalarında Parsons aşamalı bir biçimde bir birey kuramı ve özellikle toplum tarafından güdülenimsel alanın biçimlenmesi kuramını ortaya atar. Başlangıçta farklılaşmamış ihtiyaçlar sistemi toplumsal çevre tarafından "ihtiyaç-eğilimleri"ne dönüştürülür: "Çocuğun bir 'kişilik' (ya da bir 'ego yapısı') geliştirmesi, nesne durumu tarafından kendisine sunulan alternatiflere seçmeci tepkiler olarak işleyen görece özgün, kesin ve tutarlı bir ihtiyaç-eğilimleri sisteminin kurulması olarak görülmelidir."[9] Bu ihtiyaç-eğilimleri

---

8. Parsons'ın toplumsalın normlar sistemine indirgenemez herhangi bir düzeyinin varlığını kabul etmemesi kendinden önceki yazarların düşüncelerini kendi şemasına katma biçiminden de bellidir. Parsons, Pareto'nun "türevler" (failin bilinçli inançları) ve "kalıntılar" (aktörün eyleme yön veren ve türevleri belirleyen duyguları) arasında yaptığı ayrımı duyguları anlatan tümcelere gönderme yapan (öznel) simgelerle (nesnel) olgu tümceleri arasındaki bir ayrıma dönüştürür. Böylelikle, Pareto'nun koyduğu şekliyle, ikisi arasındaki kiplik farkı bir oran farkına dönüştürülür. Benzer bir biçimde, Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life* kitabında toplumsal düzeyi fikirlerden, değerleri ürettiği kategorilerden ayırmaya çalışması dikkate alınmamış ve Durkheim'ın geç dönem çalışmaları sadece "toplumsal unsurun normatif bir unsur haline geldiği" biçiminde yorumlanmıştır. Nihayet, Weber'in araç-amaç şeması yoluyla açıklanamayan eyleme gönderme yapan "geleneksel eylem" kavramının özgünlüğü de Parsons tarafından göz ardı edilmiştir.

9. T. Parsons vd., 'Some Fundamental Categories in the Theory of Action", T, Parsons ve E. Shills (der.), *Towards a General Theory of Action* (1951), New York, 1962, s. 18.

sonuç olarak, toplumsallaşma süreci içinde, gelişmekte olan ego-nun karşısına çıkacak rol-beklentileri etrafında örgütlenir.[10] Rol beklentileri "özel bir etkileşim bağlamına göre değişir; bu bağlam uygun tamamlayıcı roller esnasında bir ya da daha çok ikinci-kişilikle etkileşimi yönlendiren özel değer standartlarıyla birleşiktir."[11] "Roller" ya da "rol beklentileri" takımı "toplumsal sistemleri" oluşturur.

Parsons Freudcu psişe kuramını da kabul eder. Ego, öncelikle bilişsel bir referans sistemi, genel bir ahlâki standartlar ve dışavurumcu simgecilik[12] dizgesi aracılığıyla yapılaştırılmış bir şey olarak, yani birincil olarak bilişsel ve biyolojik organizmayı temsil eden id'den farklı bir şey olarak görülür. Ama daha sonra ego, Freud'a paralel olarak, "terk edilen nesne-kataksisinin tortusu"[13] olarak görülür ve "içgüdüsel ve öğrenilmiş bileşenler kategorilerinin id, ego ve süperegoyu boydan boya kestiği" kabul edilir.[14] Ama bir iddia olarak şu olduğu gibi kalır: Bu "içgüdüsel ve öğrenilmiş bileşenler" normatif/ideal ifadeleri aracılığıyla doğrudan ve sorunsuz olarak bilinebilir. Rol beklentileri kuramıyla bilinçdışının kuramlaştırılması güdülenimsel alanın toplumsalın bağlamı içine alınmasına imkân verir; bu Parsons'ın *The Structure of Social Action* kitabındaki temel tezinde, yani toplumsal sistemlerin onları eksiksiz anlatan ve nesnel bilgiye yatkın olan bir kavramlar/ideal öğeler sistemiyle sınırdaş olarak görülebileceği tezinde herhangi bir değişiklik anlamına gelmez.

Kuramsal çalışmasının ilk safhasının tamamlanması olarak değerlendirebileceğimiz bu noktada Parsons, toplumsalın hem yapısallığını hem de geçirimsizliğini tatmin edici bir biçimde açıklayabilen kapsamlı bir eylem kuramı sunar. Parsons herhangi bir tarih-aşırı sabit unsur ya da bir insani "öz" varsaymadığından, Marx ve

---

10. Agy., s. 154.
11. T. Parsons, *The Social System*, Londra, 1951, s. 38.
12. T. Parsons, "Superego and theTheory of Social Systerns" (1952), T. Parsons, *Social Structure and Personality*, Londra, 1964, s. 32.
13. T. Parsons, "Social Structure and the Development of Personality" (1958), *Social Structure and Personality*, Londra, 1964, s. 109.
14. Agy., s. 110.

Weber'e yöneltilen eleştirilerden kurtulmuştur. Ne var ki, Parsons hâlâ nesnelci bir tutum içindedir. Bilimsel bilgi yardımıyla eksiksiz açıklanabilir bir şey olarak toplumsal kavramında tarih-aşırı bir uzam varsayımı içkin olarak mevcuttur: Bu, hem bir normlar sistemi olarak toplumsalın hem de akılcı bilginin ifadesi, akılcı insan zihniyeti uzamıdır. Toplumsal, bir özün ifadesi olmayabilir ama tarih-aşırı bir biçimde mevcut insan zihninden kaynaklanır. Parsons'da bu akılcılık açıkça kabul edilmiştir ve öteki varsayımlarla çelişmez (aynı şeyi Althusser için söyleyemeyiz). Ama bu Parsons'ın idealist gelenekle yakın bağını gösterir ve yorumbilimci bir açıdan eleştirilere açıktır.

Ne var ki, Parsons'ın açık olduğu daha merkezi eleştiriler farklı bir nitelik sergiler. İlkin, güdülenimsel ve bilişsel düzeyler rol-beklentileri boyunca eksiksiz bir biçimde belirlenebilir olarak görüldüğünde, birey ancak toplumsal tarafından eksiksiz olarak belirlenmiş, söz konusu farklı roller arasında hiçbir iç çatışmanın olmadığı ahenkli bir "kuruluş" olarak değerlendirilebilir (Parsons için yalnızca iki alternatif vardır: "normal" ve "sapkın" birey). Böylelikle aktörün herhangi bir özerkliği ya da bağımsızlığı baştan sona belirlenimli "toplumsal" sistem içinde çözülmüştür. İkincisi, tamamen kapalı "norm sistemleri" varsayıldığında, tarihi, yani bu sistemlerdeki değişimi açıklama ihtimali ortadan kalkar. Birey aynı zamanda bu sistemlerin bünyesine yedirilmiş olduğundan, aktörler hiçbir değişim yaratamaz. Ama bu sistemler tamamen kapalı olduklarında, değişim için içsel bir neden de yoktur. *The Social System*'da Parsons kuramının değişimi henüz açıklayamadığına ama gelecekteki gelişmelerin buna imkân sağlayabileceğine işaret eder. Ama işin aslı şudur: Parsonscı şemanın parametreleri içinde hiçbir değişim kuramı mümkün değildir.

Parsons'ın kuramsal çalışmalarında, belki de tarihi açıklayamamasına bir tepki olarak, önemli bir kayma ortaya çıkar. Bu yeni devrede Parsons basitçe "eylem sistemleri"nin doğasını keşfe çıkmak yerine, sabit sistemik yapılaşma ve gelişme kalıpları sunar. Kitaplarında ve makalelerinde bu devre bireyin güdülenimsel alanının ilk dönemki şema içine katılmasıyla paralel ilerler.

Ama bu yeni bir aşamaya, birinciden analitik bakımdan ayrı bir devreye işaret eder. *The Social System*'de, bu sabit kalıplar "toplumsal yapının billurlaşma alanı" olarak kendilerini gösterirken, kurumlar "işlev"lerine bağlı olarak ilişkisel, düzenleyici ve kültürel diye sınıflanır. Bu sınıflandırma daha sonra genişleyerek "herhangi bir eylem sisteminin bulunduğu durumla ilişkisinde" dört aşama içeren "AGIL şeması" halini alır.[15] Bu devreler şunlardır: Uyum [Adaptation], Amaca Ulaşma [Goal attainment], Bütünleşme [Integration], Örtük kalıp bakımı [Latent pattern maintenance]. Bu şema başlangıçta etkileşim bağlamlarında yapılan ampirik gözlemlerden türetilir ve Parsons bunun genelde eylem sistemlerinin dört temel işlevini yansıttığını düşünür. Bu şema kişilik ve kişiliğin alt-sistemlerinin oluşumuna uygulanır[16] ve toplumsal kurumlara ilişkin eski sınıflandırmanın yerini alır. Daha sonraki makalelerde, bu şemanın dört işlevsel hattı her türlü toplumsal gelişmenin yönünü ve aslında her eylem sisteminin gelişmesini belirler.[17] Son olarak, AGIL şeması eylem sistemlerinin psiko-kimyasal ve biyolojik sistemlerle ilişkisini de açıklayan bir şey olarak görülür.[18] Böylelikle Parsons ilk dönemdeki kuramının yerine evrimci bir iddiayı içeren işlevsel sistemik bir kuram koymuş olur. Bu şema, herhangi bir verili sistem içindeki alt-sistemlerin fiili sınıflandırması yanında, sistemlerin ana gelişim çizgilerini de kapsar.

Parsons AGIL şemasını iki yolla haklılaştırmayı denedi: İlk olarak bu şemayı önceki eylem şemasıyla bağlantılandırdı ve onu ister kişiliğin gelişimi isterse toplumsal eylemde olsun herhangi bir eylem sürecinde söz konusu olan sabit bir sayıdaki ikilemli tercihlerden türetilebilir bir şey olarak ele aldı. Bu tercihlerin sayısı beşle sınırlıydı –meşhur "kalıp değişkenler." Gelgelelim, kendisi ve yan-

---

15. T. Parsons vd., *Working Papers in the Theory of Action*, New York, 1953, s. 182.
16. T. Parsons, R. Bales vd., *Family, Socialisation and Interaction Process*, Londra, 1956, s. 172 ve sonrası.
17. T. Parsons, "Some Problems of General Theory in Sociology" (1970), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977, s. 238.
18. Örneğin, T. Parsons, "A Paradigm of the Human Condition", *Action Theory and the Human Condition*, New York, 1978, s. 382.

daşları tarafından yapılan birçok sınıflandırma çabasına rağmen. Parsons fiili olarak ne kalıp değişkenlerin bütün o insan eyleminin yönsemeleri alanını kapsamasını ne de AGIL sistemini onlardan türetilebilir kılmayı temellendirebildi."

Parsons'ın AGIL sistemini gündeme getirmesini destekleyen ikinci yol işlevsel argümandır. Burada şema, kendi kendine ayakta kalabilmesi için her eylem sisteminin yerine getirmesi gereken temel işlevleri kapsayan bir şey olarak sunuldu. Bu iddia Parsons'ın "yapısal-işlevsel" yaklaşımına işaret eder. Ne var ki, böylesi bir işlevsel argümanın savunulabilmesi için, sözü edilen sistemin işlevlerinin etkilediği çevresiyle sınırları açık olarak çizilmek zorundadır. Parsons'ın merkezi ilgi alanını oluşturan toplumsal sistem örneğinde, ne sistemin sınırları ne de sistemin işlevlerinin yöneldiği çevre açıkça tanımlanmıştır. Bunun yerine olan şudur: Modern toplum, geçmişe şimdinin eksiltilmiş bir imgesi, geleceğe de şimdinin çoğaltılmış bir imgesi yansıtılarak, hem bu zorunlu işlevlerin hem de onların farklılaşmalarının modeli olarak görülür. AGIL sistemi, ancak ve ancak toplumsalın şimdiki biçiminin tarih-aşırı bir biçimde herhangi bir toplumsal "sistem"in sınırlarını ve işlevlerini belirlediği kabul edilerek, bir yapısal-işlevsel argüman tarafından desteklenebilir. Benzer bir iddia Parsons'ın AGIL şemasına göre karakter oluşumunu açıklaması için de ileri sürülebilir.

AGIL sistemi bu yüzden Parsons'ın savunduğu iki argümanla da haklı çıkarılamaz. Aslında şema, *a priori* ve aksiyomatik bir biçimde çok sayıda kategoriyi merkezi ve belirleyici olarak ileri sürer. Bu türden işlevselcilik ya da sistem kuramı[20] idealizmin toplumsalı (ve bireyseli) tarihte tezahür eden ve gelişen bir gizli öz içinde temellendirme çabasının daha modern ve incelikli bir çeşidinden başka bir şey değildir. AGIL şeması Weber'in kategorilerin-

---

19. Geniş bir tartışma için, bkz. S. Savage, *The Theories* of *T. Parsons*, Londra, 198 1, s. 162.

20. Merton'ınki gibi işlevselci argümanlar ve Buckley ya da Luhmann'ınki gibi sistemler teorisinin öteki açık çeşitlemeleri böyle bir eleştirinin konusu değildir (R. Merton, "Manifest and Latent Functions" (1948), *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1963; W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, New Jersey, 1967; N. Luhmann, "The Differentiation of Society" (1977), *The Differentiation* of *Society*, New York, 1982).

den de Marx'ın ekonomizminden de (ve elbette Hegel'in Evrensel Tininden de) daha az metafizik değildir. Parsons'ın son yazılarında şemasına atfettiği genellik söz konusu olduğunda, aslında bu Spencer'ın kendi evrim şemasına atfettiği aksiyomatik genellikten farklı değildir (ve işin tuhafı Parsons *The Structure of Social Action* kitabına şu soruyla başlar: Kim okur bugün Spencer'ı?).

Öyleyse, Parsons'ın ikinci dönemi, hem yapısal çehreyi hem de toplumsal gelişmenin yönünü belirleyen verili kategoriler varsayımına bir geri çekiliş dönemidir. Bu dönem ilkinden türetilemese bile, kopuk değildir. Ama ikinci dönemi, ilk şemasının tek başına başaramadığı tarihi açıklama girişimi olarak ele alırsak, Parsons'ın bu çabası anlamlıdır. Şöyle ki, bir akılcı nesnelcilik çerçevesinde tarih ancak tarih-aşırı sabit kategoriler varsayımıyla açıklanabilir.

B. LEVİ-STRAUSS VE ALTHUSSER

Parsons'ın ilk dönemiyle birçok ortak unsuru barındıran bir yaklaşıma 1950'li ve 1960'lı yılların Fransız yapısalcılığında rastlayabiliriz. Önemli oranda yeni bir "yapı" nosyonuna dikkat çeken dilcilerin, özellikle de Saussure'ün çalışmalarıydı. Söz konusu hareketin kurucu eseri olarak tanınan Saussure'ün *Course in General Linguistics* [Genel Dilbilim Dersi] kitabı bir sistem olarak dili (*la langue*) dilin konuşma ve yazıdaki fiili tezahürlerinden (*la parole*)[21] ayırır ve birinciyi konu alır: Dil bir yapı olarak, yani "içinde her bir terimin değerinin sadece aynı anda mevcut öteki terimlerin mevcudiyetiyle belirlendiği bir karşılıklı bağımlı terimler sistemi"[22] olarak kavranır. Böylesi bir sistem olarak dil, "çok yönlü ve heterojen" olan ve "bütün olarak keşfedilemeyen" konuşmanın aksine, nesnel olarak irdelenebilir.

Çok çeşitli kılıklara giren konuşmanın arkasında yatan ayrı ve bilinebilir bir sistem olarak bir dil görüşüne paralel, genelde ilke olarak böylesi sistemlere aynı şekilde indirgenebilir bir toplumsal nosyonu geliştirildi. Kendisi Saussure'den çok Troubetzkoy'dan et-

---

21. F. de Saussure, *Course in General Linguistics (1916)*, Londra, 1974, s. xvii.
22. Agy., s. 114.

kilenmiş olduğunu belirtmekle birlikte, bu tür bir yaklaşımı ilk benimseyen düşünür C. Levi-Strauss olmuştur. Levi-Strauss'un amacı toplumsal olgulara yön veren genel ve bilinçdışı yasaların keşfine ön ayak olacak terimler arasındaki ilişkileri tespit etmekti.[23]

Levi-Strauss yaklaşımını temel kanbağı yapıları üzerine yaptığı bir çalışma yardımıyla ortaya koyar. Kanbağı, hiçbir biçimde biyolojiye indirgenemeyen, tanımlanabilir bir toplumsal kuruluş olarak görülür. Ancak yine de bu farklı kanbağı tipleri insan zihninde, "en azından bilinçdışı bir biçimde, her zaman mevcut" üç "asli yapı"nın bileşimine indirgenebilir.[24] Çoklu kanbağı yapıları bu sabit, değişmez asli yapıların farklı bileşimleri (yapısalcı "tümleyici") aracılığıyla anlaşılabilir. Bu bileşimlerden doğan yapılar hiçbir biçimde, kendisi "bireysel psişe düzleminde, gerçek bir sosyolojik yapının tercümesi" olan bireysel failin bir ürünü değildir.[25] Dahası, bu yapılar dil gibi "bilinçdışı düşünce düzleminde zihin tarafından kurulmuştur."[26] Ama onlar nesnel olarak bilinebilir çünkü, dil yasaları gibi, "gözlemci salt bilincine vararak olguları değiştiremez"[27]; kendi üzerinde araştırma yapıyor olsa bile, öznenin "kendisini sonsuza kadar nesneleştirme" kapasitesine göre olgular değişmez.[28] Bilimin rolü tam da "bileşimin yasaları" kadar bu "asli yapıları" keşfetmektir.[29]

Levi-Strauss kanbağı analizine benzer başka bir toplumsal yapı analizi yapmamıştır. Daha sonraki çalışmalarında dikkatini "yaban düşünce" kipliğine ve, ilk dönemindeki (kabaca 1950'lere kadar) en aşırı formülasyonlarından kısmen geri adım atarak, mitlerin analizine vermiştir. Ne ki, bu ilk formülasyonları, kelimenin tam anla-

---

23. Levi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology" (1945), *Structural Anthropology* 1, Londra, 1968, s. 33.
24. Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1949), Boston, 1969, s. 464.
25. Levi-Strauss, "Introduction to the Work of M. Mauss", M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie,* Paris, 1950, s. xvi.
26. Levi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology", s. 34.
27. Levi-Strauss, "Language and the Analysis of Social Laws" (1951), *Structural Anthropology* 1, s. 57.
28. Levi-Strauss, "Introduction to the Work of Marcel Mauss", s. xxix.
29. Levi-Strauss, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology", s. 40.

mıyla, "yapısalcı" olarak adlandırılabilecek özgün bir yaklaşımı kaleme almaya yetecek kadar özlüydü. Bu yaklaşım bireyin üzerinde yapıya, bilincin üzerinde bilinçdışına ve "doğal" olanın üzerinde toplumsala ağırlık verirken bir yandan da, kurucu, değişmez "asli yapılarının" bilgisi aracılığıyla bu yapıların eksiksiz nesnel bilgisinin mümkün olduğu iddiasını terketmez.

Burada karşımıza Marx, Weber ve Parsons'ın akılcılığının bir çeşitlemesi çıkar. Elimizde tek bir öz (Marx), verili bir kategoriler dizisi (Weber) ya da evrensel bir şema (Parsons'ın ikinci dönemi) yerine, insan bilgisinin vakıf olabileceği değişmez "asli yapılar" vardır. Bütün bu yaklaşımlarda, Levi-Strauss'un iddialarına rağmen, değişmez öğeler uygun bir biçimde ampirik malzemeden çıkarılmaz, çıkarılamaz.[30] "Asli yapılar" söz konusu malzemeye iyi ya da kötü dayatılabilir ama bunlar ampirik genellemeler değildir. Bunlar, tıpkı Marx'taki emek, Weber'deki ekonomik, siyasal ve öteki kategorilerde ya da Parsons'daki AGIL şemasında olduğu gibi, malzemeyi düzenleyen *a priori* kategorilerdir. Dahası, bunların bilgisi mümkündür çünkü bunlar insan zihninin, kavramların, fikir ve düşüncenin kipliğine sahiptir.[31] Bir "bileştirici"nin varlığı ancak aşkın bir özne varsayımıyla, içinde farklı bileştiricilerin iş görebildiği ve bileştiricilerin bağlantı öğesi olan "bilinçdışı insan zihni"yle mümkündür.[32]

Levi-Strauss'un yapısalcılığının yeniliği genel bir akılcı/nesnelci çerçevede tarihi kavramlaştırmanın farklı –evrimci ya da ereksel- ci yaklaşımlardan farklı– bir yolunu önermesinden gelir. Tarih burada değişmez "asli yapılar"ın bileşimlerinin sonsuz olabilirlikleri

---

30. Bu konuda E. Leach'in *Levi-Strauss* (Londra, 1970) kitabının altıncı bölümündeki önemli eleştiriye bakabilirsiniz.

31. Levi-Strauss "toplumsal yapı teriminin ampirik gerçeklikle değil, ona bakarak kurulan modellerle ilişkili olduğunu" kabul eder ["Social Structure" (1952), *Structural Anthropology 1, s.* 279], ama bu "modeller"le her tür mutlak özdeşliği reddedecek olan ampirik (toplumsal) gerçekliğin kipliği arasında bir kalıntının varlığını dikkate almaz.

32. Ricoeur, Levi-Straussçu projeyi "aşkın öznesiz Kantçılık" olarak niteler (P. Ricoeur, "Structure and Hermeneutics", [1963] *The Conflict of Interpretations,* Evanston, 1974). Ne var ki, bu özne mevcuttur, yalnızca artık bireysel değil toplumsaldır ("insan grubu").

oyunu olarak görünür. Değişmez öğeler ve tarih-aşırı kategoriler zorunlu farklılık çizgileri değil, sayısız bileşimlerin ortaya çıkardığı şeylerdir: Yapısalcı şemada zorunlu ereksellik olmadığı gibi evrimcilik de ima edilmez. Çizgisel bir tarih görüşünün yerini bileşimsel bir tarih görüşü almıştır. Levi-Strauss'un yapısalcılığı nesnelci bir bağlam içindeki evrimcilik karşısında başka bir imkânı temsil eder. O bunu bizzat ifade etmiştir: Bilim, der, "ya indirgemeci ya da yapısalcı olabilir."[33] Ne ki, temel varsayım aynı kalmıştır: Tarih, ancak potansiyel olarak bile olsa, belirlenmiştir. Tarihin bütün olabilirlikleri –bilinçdışı– insan zihninin "asli yapıları" içinde zaten mevcuttur ve insan zihni son tahlilde bu asli öğelere vakıf olabilir. Tarihin erekselci bir görüşünden kurtuluşun yolu vardır ama belirlenimcilikten kaçamayız.

Saussure'ün başlangıçtaki yapı tanımı yapının farklılık temelli niteliğini, yani kendisinden bağımsız olarak öğelerini tanımlamanın imkânsızlığını vurguluyordu. Levi-Strauss'un "asli yapılar" nosyonu ise, herhangi bir tikel yapının dışında ve ondan bağımsız olarak tanımlanabilir tarih-aşırı sabitleri işin içine sokarak, bu ilkeyi açıktan ihlal etmişti. İşte L. Althusser'in bilinen amacı bu tarih-aşırılığı reddetmekti. Althusser (toplumsal) yapıların birliğine ve gelişimine yön veren her türlü "orijinal öz"ü reddeder. Bu tür her özün olumsuzlanması aynı zamanda homojen ve eşsüremli bir tarihsel zamanın, içinde "İdea'nın gelişim süreçlerinin diyalektik sürekliliği bariz" bir süreklilik olarak zamanın, "Levi-Strauss'un eşzaman ve artzaman kullanımıyla aslında yeniden ürettiği bir homojenliğin" de olumsuzlanmasıdır.[34] Bu birleştirici zaman yerine Althusser tarihte (F. Braudel'in işaret ettiği gibi) çeşitli zamanlar gözlediğimizi ileri sürer. Ve bu zaman çeşitliliği bir yapı çeşitliliğine, genelde tanımlanamaz ancak "içlerindeki her basit kategoriye anlamını veren" yapılara gönderme yapar. Her "yapı" kendi dışına gönderme

---

33. Levi-Strauss, *Myth and Meaning,* Londra, 1978, s. 9.
34. L. Althusser, "The Object of Capital" (1968), L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital,* Londra, 1970, s. 94, 96.

yapan değil, tüm öğelerini farklılık temelli tanımlayan ve kendi iç zamanını sergileyen yapılaşmış bir birliktir. İşte Althusser'in toplumsal için temel kuramsal kavram olarak yerleştirmek istediği bu yapı nosyonudur.

Althusser'e göre, bu yapılaşmış birlik "gerçek nesnenin gerçek parçası"nın ya da ampirisist sorunsalın koyduğu "özsel olmayan"a karşıt "özsel olan"ın keşfi değil, "kuramsal pratiğin" ("hakiki" bilimin) ürünüdür.[35] Bir "kuramsal pratik", "üzerinde çalıştığı nesne tipi (ham madde), mevcut kuramsal üretim aracı (kuramı, deneysel ya da değil, yöntemi ve tekniği) ile tarihsel ilişkileri (kuramsal, ideolojik ve toplumsal) birleştirir.[36] Ne ki, bu kuramsal pratik kendi ham maddesinden (esas olarak toplumsal bilgi durumunda, ideoloji) kopar ve katı bir (akılcı) işleme tabi kılınırsa ancak, Althusser'e göre "gerçeği" yeterince betimleyebilir. Böylelikle Althusser "ideolojik kurguların" aldatmacaları karşısında "hakiki" bilim olarak yeniden doğan bir nesnelciliği benimser.

Althusser bütün bunları bir Marx yorumu olarak sunar. Ona göre farklılık temelli yapı nosyonunu, *avant la lettre* öneren Marx'tır: Marx, bir yanda "yalnızca Idea'dan değil Ekonomi'den de ardışık momentler türetme"[37] ilkesini korurken Hegelci diyalektiği basitçe ters yüz etmekle kalmamış, bu diyalektikten de köklü bir biçimde kopmuştur. Althusser, ikinci döneminde Marx'ın Hegel'den tamamen koptuğunu düşünerek, genç ve olgun Marx ayrımına gider. "Olgunluk" dönemi çalışmalarında ve özellikle *Kapital*'de, Marx Althusser'in açıkça geliştirdiği yapı türünü özellikle örtük olarak kullanır. "Kapitalist ve her üretim tarzı" üstyapı kadar üretim ve ekonomiyi de bünyesine alan genelde bir yapı olarak görülebilir.[38] Althusser, yapı tanımı ve radikal tarihselcilik karşıtlığıyla birlikte, Marx'ın ekonomiye ve özellikle üretime atfettiği belirleyici rolü ve

---

35. L. Althusser, "From Capital to Marx's Philosophy", Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 38.
36. Agy., s. 41.
37. L. Althusser, "Contradiction and Overdetermination" (1962), *For Marx*, Harmondsworth, 1969, s. 108.
38. Bu, Althusser'in *Reading Capital*'de geniş anlamda kullandığı "üretim tarzı" değildir. Althusser ve Balibar öteki yazılarında "tarz" terimini üretime saklayarak "toplumsal formasyon" terimini kullanır.

ayrıca bu belirlenimciliğin tarih-aşırı sabitliğini muhafaza etmek ister. Ne var ki bu başarılması imkânsız bir görevdir.

Ekonominin, farklılık temelinde tanımlanmış tarihsel olarak ayrı yapısal bütünlerde –üretim tarzında- belirleyiciliğini koruduğu argümanını desteklemek için Althusser, ekonomi kavramını "verili bir şeyin niteliklerine" sahip olarak değil, "her üretim tarzında kurulmak zorunda olan" bir şey olarak düşünür.[39] Dahası ekonomi, ancak "toplumsal yapının hangi kertesinin belirleyici yeri işgal edeceğini belirlediği anlamda" belirleyici olabilir.[40] Ancak eğer her yapısal bütün için yeni baştan kurulmak zorundaysa bir "kategori" ya da "kerte" her zaman nasıl belirleyici olabilir? Her tarih-aşırı belirleme iddiası, bu her zaman mevcut belirlemeyi destekleyecek belli sabit ve değişmez unsurları (örneğin zorunlu bir işlev, *Homo laborans* olarak bir insan varsayımı, belli kategoriler vb.) gerektirir. Eğer ekonomi kategorisi gerçekten de her yapısal bütün için kurulmak zorundaysa, *a priori* bir belirlenim iddia edilemez. Tarih-aşırı hiçbir sabit kategori herhangi bir tarih-aşırı homojen özün ya da zamanın reddiyle aynı anda varsayılamaz. Bir kere Levi-Strauss'un birleştirici kategorisini ve her tür Hegelci özü reddetmişseniz, ekonominin tarih-aşırı belirlemeciliği ayakta kalamaz. Althusser'in formülasyonları basitçe bu çelişkili öğeler arasında sözel bir uzlaşma, derinine inildiğinde çöken bir uzlaşma yaratma çabasıdır. Buna uygun olarak, hiçbir genel üretim (sınırlı anlamda üretim tarzı) kuramı *a priori* bir belli tarih-aşırı değişmez öğeler varsayımı olmaksızın var olamaz. Balibar'ın (*Kapital'i Okumak*'ta) bu yöndeki girişimi sonunda dönüp dolaşıp sabit öğelerden oluşan bir çeşit yapısalcı birleştiriciyle noktalanmıştır.[41]

Aynı açmaz verili bir yapısal bütün içinde olası bir belirleyici kerte (yani geniş anlamda bir üretim tarzı içinde üretimin ve eko-

---

39. Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 183.
40. Balibar, "The Basic Concepts of Historical Materialism", Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 224.
41. Daha az titiz bir yorumda, bu öğeler her defasında özgün ilişkileri tarafından belirlenmiş olarak ve dolayısıyla sabit olarak alınabilir. Ama bu durumda Balibar hiçbir teori ortaya koymamış olur çünkü kapitalist üretim tarzının dışındaki bu öğelere hiçbir özgün anlam verilemez (bkz. A. Glucksmann, "A Ventriloquist Structuralism" (1967), *New Left Review*, no. 72, 1972).

nominin belirleyiciliği) söz konusu olduğunda da karşımıza çıkar. Böylesi bir belirleyiciliği korumak için Althusser bir dizi terim gündeme getirir: hâkim yapı, ana çelişki ve üst-belirlenim. "Ana çelişki" ("öz olarak iki uzlaşmaz sınıf arasındaki karşıtlıkta somut ifadesini bulan, üretici güçler ve üretim ilişkileri çelişkisi") somut bir yapılaşmış bütün içinde "ilke olarak hayat verdiği toplumsal formasyonların çeşitli başka düzeyleri ve kerteleri tarafından üst-belirlenmiştir"[42] ve böylece bir hâkim yapı ortaya çıkarır. "Üstyapı ve öteki koşullar özgün bir etkide bulunurken" ekonomi "sadece son kertede" belirleyicidir.[43] Althusser burada iki uzlaşmaz iddiayı –üstyapının "özgün etkisi" ile ekonominin belirleyiciliği iddialarını– uzlaştırma peşindedir. Gelgelelim, bir kere daha ortaya çıkmıştır ki, ya ekonomi "üstyapı"yı da içine alan bir bütünü belirler ve bu durumda "göreli özerklik" sadece bir kayıttır ya da bu ikisi ayrı yapılardır ve karşılıklı ilişkilerinde göreli özerktir. Hem belirlenim hem de, ne kadar göreli olursa olsun, "özerkliğin" aynı anda var olduğunu varsaymak mantıksal olarak kabul edilemez.[44]

Althusser'in Marx'ın *Kapital*'ine getirdiği yorum da sorunludur. *Kapital*'de "artı-değer"in belirleyici rolü biçiminde karşımıza çıkan "bir yapının ister bir öğeyi isterse bir yapıyı belirlemesi"[45] bir özcülüğün değil bir "yapısal nedenselliğin" (burada yapı öğelerini belirler çünkü "yapının bütün varlığı etkilerinden ibarettir"[46]) yansıması olarak görülür. Klasik ekonomi "verili olguların homojen bir uzamı ve bu olguların ekonomik karakterini ve uzamını ihtiyaçların öznesi olarak insana –homo oeconomicus'un verili oluşuna- dayandıran bir ideolojik antropoloji" temelinde yükselmekle birlikte[47], Marx hem homojen uzamı hem de onu destekleyen felsefi antropolojiyi reddeder. Bu red ölçülemez ya da "görülemez" olan öz-benzeri "artı-değer" nosyonuyla uzlaşabilir çünkü "artı-değer [...] bir şey değil, bir iliş-

---

42. Althusser, "Contradiction and Overdetermination", s. 101.
43. Agy., s. 113.
44. Bkz. E. Laclau ve C. Mouffe, "Post Marxism without Apologies", *New Left Review*, no. 166, 1987, s. 93.
45. Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 188.
46. Agy., s. 189.
47. Agy., s. 162.

ki kavramıdır, üretimin mevcut toplumsal yapısının, yalnızca etkileriyle görülebilir ve ölçülebilir bir varoluşun kavramıdır."[48] Gelgelelim, şu gerçek değişmez: I. Bölümde savunulduğu gibi, ancak teknolojik değişimin söz konusu olmadığı basit meta üretiminde mümkün olan "homojen, basit, soyut emek" varsa ve işçilerin yaşamlarını bağladığı verili bir "zorunlu emek" varsa, sadece o zaman artı-değer tanımlanabilir. Bu koşullar Marx'ın kapitalist üretim tarzı anlatımında yerine getirilemez; bir tek insan emeğinin tarih-aşırı bir insani öz olduğu varsayılırsa, yani klasik ekonomistlerin "homojen uzamı" yeniden devreye sokulursa, söz konusu koşullar gerçekleşmiş olur. Artı-değerin "yapısal nedenselliğe" denk düştüğünü düşünmek altta yatan özcülüğü ortadan kaldıramaz.

Yapıların farklılık temelli tanımlandığı ve homojen bir "dışarı"ya indirgenemediği katı bir yapısal şemada, Marx'ın yapıtlarına ilişkin yorumlarında Althusser'in ileri sürdüğü nosyonlardan –üst-belirlenim, son kertede belirlenim, yapısal nedensellik– hiçbiri zorunlu değildir. Bu nosyonlara ancak, Marx'ın üretim ve ekonominin belirleyiciliği nosyonunda olduğu gibi, yapısal şema kendisiyle çelişen bir kuramla bağdaşır kılınırsa ihtiyaç duyulur. Althusser ekonominin belirleyiciliğini hem öteki öğeleri de içeren bir toplumsal bütün içinde hem de tarih-aşırı var olan bir şey olarak korumaya kalkışır; başka bir ifadeyle, onun Marx'ı sahiplenişi kendi ilan ettiği amaçları açısından bile bir başarısızlık olarak görülebilir.

Ne ki, Althusser'in kendi projesi, farklılık temelli tanımlanan, toptan bir homojenliğe hükümlü olmayan ve bilginin doğrudan erişebildiği ayrı "yapılar" projesi hâlâ, Marx'ın eseriyle bazı ortak özelliklerini koruyan, olası, alternatif bir yaklaşımdır. Althusser eleştirmenleri bu olabilirliğe işaret eder. Özellikle Hindess ve Hirst, yalnızca idealist tarih felsefelerinin asli yapılarını yeniden devreye sokarak gerçekleştirilebilir olan herhangi bir genel üretim tarzları kuramını reddeder.[49] Ve ardından "toplumsal formasyonları" farklılık temelli tanımlanabilir yapılar olarak, "örgütleyici bir ilke tara-

---

48. Agy., s. 180.
49. B. Hindess ve P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra, 1975, s. 7.

fından yönetilen bütünlükler" olarak değil, "içinde onların varolma koşullarını barındıran ekonomik, siyasal ve kültürel biçimlerle birlikte belirli bir üretim ilişkileri dizgesi" olarak görürler.[50] Bu tutum da öteki "biçimler"le birlikte "üretim ilişkileri"ni de hâlâ, özgün yapısal bütünlüklerine bakılmaksızın, genelde tanımlanabilir gördüğünden dolayı eleştirilmektedir.[51] Ama genel bir "biçimler" tanımı bile devre dışı bırakılabilir ve her keresinde yeniden kurulmak zorunda olan farklılık temelli tanımlanmış yapılara gönderme yapan bir kuram kaleme alınabilir. Eğer bu yapılıyorsa, Althusser'in bir insani öz ya da homojen bir tarihsel zaman gibi tarih-aşırı değişmezleri açıktan reddeden, yapısal bir toplum kuramı kaleme alma amacının gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Böylesi bir ihtimale daha önce hiçbir yerde rastlamamıştık; bu bir parça Parsons'ın ilk dönemine benziyor. Ne ki, (Saussure'ün) farklılık temelli yapı nosyonunu kullanması bakımından bu girişim Parsons karşısında büyük bir üstünlük sergiliyor. Normlar, roller ve rol beklentileri sistemleri yerine, sistemden bağımsız olarak var olabilen öğeler, bir "yapının" öğeleri, yapı içindeki özgün farklılık ilişkisi dışında hiçbir anlam taşımaz. Parsons'ın şemasında mümkün olan antitarihsellik artık zorunlu hale gelmiştir.

Ama yenilenmiş haliyle bile Althusser'in bu şeması önemli sorunlar çıkarır. Birincisi, herhangi bir tarih-aşırı sabiti reddedip toplumsalın nihai bir eksiksiz ve nesnel "bilgisi" olabileceği iddiasını sürdürmek bir çelişki doğurur. Parsons örneğinde olduğu gibi, böylesi bir nesnelciliği temellendirmenin tek yolu tarih-aşırı bir sabit varsaymaktan geçer: Akla hemen insan zihnindeki akılcı bir çekirdek gelir; o her zaman mevcuttur, ama "ideolojik" kurgular tarafından gölgelenmiştir. Bu akılcı çekirdek bilimsel "kuramsal pratiğe" geçit verir ama ideolojiye vermez. "Nesnel toplumsal yapılarda" tezahür eden ve genelde "bilim"in vakıf olabileceği insani akılcılık tarih-aşırı bir değişmez olarak yerini korur.

---

50. Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A. Hussain, *Marx-Capital and Capitalism Today*, 2 cilt, Londra, 1977, c. 1, s. 222.
51. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist* Strategy, Londra, 1985, s. 101-4.

Geç dönem çalışmalarında[52] Althusser bilim-ideoloji ayrımına "teorisizin" olarak karşı çıkar ve kendi projesinin yine de "nesnel olarak doğru" olduğunu ama proletaryanın –tarihsel bakımdan özgün– konumunu temsil ettiğini düşünür. Ne ki, bunu dediğinde bir açmazla yüz yüze gelir: Ya bu konumu (ve dolayısıyla ona denk düşen kuramı) tarihsel bakımdan ayrıcalıklı ve sonuç olarak kuramı da "doğru" görecek ya da bu tutumu özgün bir sınıfın özgün bir toplumsal konjonktürdeki olası bir tutumu olarak görecektir. Eğer birincisi yapılırsa, bir kere daha böylesi ayrıcalıklı bir konumun temellenebileceği bir evrimci tarih tasavvuru benimsenmek zorundadır. İkincisi yapılırsa, herhangi bir nihai nesnelliği reddeden bir radikal görelilik devreye sokulmuş ve böylece her tür "nesnelcilik" dinamitlenmiş olur. Bu yüzden Althusser'in nesnelciliği zorunlu olarak kendi anti-tarihselliğini olumsuzlar: Ya dolaylı bir biçimde, zorunlu olarak tarih-aşırı bir alan, üzerine "yapılar"ın konuşlandığı ve "bilim"in bile tezahürlerinden biri olduğu bir alan varsayılır; ya da dolaysız bir biçimde, evrimci bir tarih görüşüne geri dönülür.

Bu çelişkiye ek olarak, ve belki de daha önemlisi, Althusser yine Parsons'ın ilk tasavvurunun karşılaştığı iki sorunla yüz yüze gelir: Tarihsel değişimi kavramlaştırmanın imkânsızlığı ve aktif failik. Bir kere kendi içine kapalı bir yapılar çokluğu varsayılırsa, değişimin hiçbir ilkesi hatta aslında hiçbir değişim ihtimali ortada kalmaz. Her tür tarih-aşırı özle birlikte tarihsel zamanın herhangi bir homojenliği de reddedilmiş ve özne –birey– de yapının "ürünü" olarak görülüyor olduğundan, değişime zorlayacak hiçbir "dışarı" kalmamıştır. Aynı zamanda, farklılık temelli bir kendilik olarak Saussurecü yapı nosyonu tanım gereği statik ve (artzamanlılığa karşıt olarak) eşzamanlıdır. Ama artzamanlılığın etkileri için hiçbir dış "uzam" kalmadığından, yapı ancak zorunlu olarak dengede, kendini ve öğelerini yeniden üreten bir şey olarak görülebilir. Alternatif, değişimin yapı içinde, fiili olarak değil potansiyel olarak –örneğin, iç çelişkilerin varlığında– zaten örtük olarak mevcudiyeti olabilir-

---

52. Krş. L. Althusser, "Lenin and Philosophy" (1968), "Lenin before Hegel" (1969), *Lenin and Philosophy*, Londra, 1977. "Elements d'autocritique" (1974), *Essays in Self-Criticism*, Londra, 1976.

di. Bu durumda bile (Levi-Strauss'un "asli yapılar"ında olduğu gibi) tarihin ta başından beri zaten orada olan ilk potansiyel durumların bir çekirdeği biçiminde, tarih-aşırı bir öz varsayılmak zorundadır.

Bu açmazdan --değişmez bir "dışarı" varsayımı ve tarihin, değişimin, bir yapıdan ötekine geçişin bir kuramının olabilirliği- kaçmanın yolu yoktur. Althusser sorunu gördüğü halde görmezden gelmiş,[53] Balibar ise zorunlu "geçiş süreçleri" ve "geçiş tarzları"ndan medet ummuş ama bunu yaparken onların neden zorunlu olduklarını ve neden bizzat "tarz"a göre ortaya çıktıklarını açıklayamamıştır. Aslında tam anlamıyla farklılık temelli bir yapı tanımı çerçevesinde tarihi açıklamak mümkün değildir. Parsons'ın ilk döneminde karşısına çıkan benzer sorun belki de onu AGIL sisteminin genelliğinden medet ummaya itmişti. Althusser'de sorun tam tersidir. "1859 Önsöz"ündeki Marksist modeli reddettikten sonra Althusser'in elinde geçiş dönemlerini ya da değişimi açıklayacak hiçbir kuramsal araç kalmamıştır.

İkinci sorun toplumsal aktörlerin özerkliğiyle ilgilidir. Marx ya da Levi-Strauss'un aksine Althusser bireylerin "kuruluş"una özgü bir alanın varlığını tanır: Bu, öznenin hayali bir "çağırma"sını etkileyen ideoloji alanıdır. Tek bu alanda, bir ideoloji kuramı alanında, Althusser sadece Marx'ı yorumlamakla kalmadığı, onu aştığını düşünmektedir. İdeoloji zorunlu bir şeydir çünkü "insan ve dünyası arasında yaşanan ilişki", bilinç düzeyinde işlemeyen bir ilişkidir ama "hayalidir", "bilinçdışı olması koşuluyla bilinç" olarak görünür.[54] İdeolojinin işlevi "somut bireyleri özneler olarak" kurmak, "çağırmak"tır.[55] Dahası ideoloji "maddi olarak", yani özne tarafından benimsenen soyut fikirler olarak değil, aygıtlar ve pratikler içinde gömülü olarak mevcuttur ve zorunlu olarak, "ürettiği tanıma tarzı içinde" bir yanlış tanımayla (*mécomnaissance*) ilgilidir.[56] Dolayısıyla Althusser için öznenin kuruluşu mekanik bir süreç değil-

---

53. Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 1968.
54. Althusser, *For Marx*, s. 233.
55. L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses" (1970), *Lenin and Philosophy*, s. 160.
56. Agy., s. 170.

dir; özgün bir kipi –imgesel kip– olan özel bir alan –maddi pratiklerde gömülü ideolojinin alanı– ve özgün bir işlev –tanına/yanlış tanına– gerektirir.

Gelgelelim, ideolojinin "imgesel" alanına atfettiği özgünlüğe rağmen, Althusser son tahlilde ideolojiyi altta yatan yapıya indirger: İdeoloji yapının ("üretim tarzı"nın) yeniden üretimi için ana mekanizmadır ve bu yüzden özgünlüğü bu yapı tarafından belirlenir. Sonuçta "özne" edilgendir ve "yapı" karşısında hiçbir özerkliği kalınamıştır. Aslında yapının tamamen kapalı ve belirlenmiş bir kendilik olarak tanımı öznenin birbirinden bağımsız, farklı yapılar tarafından belirlenmesine ilişkin bir kuramı da imkânsızlaştırır. Toplumsal yapılar tamamen kapalı kendilikler olarak görülürse, ancak bir bütünlükle bağdaşır olmaları ve birbirlerini bütünlük içinde pekiştirmeleri halinde birlikte var olabilirler. Dolayısıyla özne de birleştirici/birleşmiş ve, tek bir belirleyici yapısal bütüne değilse bile, birbiriyle bağdaşan ve birbirlerini pekiştiren belirlenimler dizisine tabi olarak görülmek zorundadır. Öznenin tamamen belirlenmiş olarak tanımlanışı ve siyasal eyleme öncülük etme iddiasında olan bir kuram (Marksizm) içinde sunuluşu kesinlikle sorunludur ve şiddetli saldırılara maruz kalmıştır.[57] Öznenin (eksiksiz) yapısal belirlenimiyle siyasal eylemin olabilirliğini aynı anda savunmak elbette imkânsızdır.

İşte bu yüzden yalnızca tarihsel değişim sorunu değil, etkin failliğin olabilirliği sorunu da tamamen belirlenebilir ve kapalı kendilikler olarak toplumsal yapılara atfedilen kiple yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, bir yanda toplumsal yapıların kipinin aynı kaldığını düşünürken[58] bir yandan da "sınıf mücadelesi" yoluyla bir tarihsel değişim kuramı oluşturmaya çalışmak çelişkilidir. Eğer sınıflar tamamen belirlenmişse, sınıf mücadelesinin sonucu da belirlenmiş-

---

57. Bkz., örneğin, L. Goldmann, "Structuralisme, marxisme, existentialisme", *Praxis*, no. 8, 1966, ya da E.S. Thompson, "The Poverty of Theory", *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra, 1978. Ancak bu eleştiriler soruna sadece işaret eder; geçerli bir alternatif ortaya koymaz.

58. Örneğin E. Balibar, "Sur la dialectique historique", *Cinq etudes du malerialisme historique*, Paris, 1974, s. 245. Ayrıca Hindess ve Hirst, "Pre-Capitalist Modes of Production", s. 278.

tir. Öte yandan, sınıfların tamamen belirlenmiş olmaması ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin anlamlı olabilmesi için, farklı bir "yapı" kavramına gerek vardır.[59]

C. BİR SORUŞTURMA ALANI TANIMLAMAK

Modern toplumsal nosyonunun getirdiği sorulara yanıt verme girişimleri hem yönelim olarak çeşitli hem de içerik olarak zengindir. Ne var ki, bunların hiçbiri ontolojik ya da epistemolojik açıdan baştan sona tatmin edici bir toplumsal anlatımı sunmaz. Hem pozitivist

---

59. Foucault'nun çalışmaları, herhangi bir genel kuramlaştırmaya izin verdiği kadarıyla, benzer varsayımlara işaret eder ve Althusser'in dönüştürülmüş şemasında örneğini gördüğümüz nesnelci yaklaşımla benzer sorunlarla karşı karşıya kalır. Foucault'nun "söylemsel formasyonları," varoluş kiplikleri "bir işaretler grubuna uyan" "önerme denen öğelerin dağılması ve yeniden düzenlenmesinin ilkeleri olarak" tamamıyla tanımlanabilir ve görece kapalı yapısal kendiliklere denk düşer (M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* 1969, Londra, 1972, s. 107), O halde, hem "arkeolojik" yöntem --geçmişin "formasyonlarını" keşfetmek– hem de "soykütüksel" yöntemde –şimdiki "formasyonların" orijinlerine inmek– hiçbir tarih kuramının ortaya atılmaması sürpriz değildir. İki durumda da tezahürlerin nedenleri ya da bu formasyonların birbirinin yerini alması araştırma sahasının dışında kalır ama aynı zamanda denebilir ki, bu yaklaşımın kapasitesini de aşar. Faillik sorununa gelince, Foucault özneyi belli bireysellik biçimlerini kuran söylemsel formasyonlarda içkin özne konumlarının mekanı olmanın ötesinde kuramlaştırmayı reddeder. Ne var ki, böyle formasyonların analizi, sanki analiz yoluyla özne kendi tarihini, bir özne olarak kendi kuruluşunun orijinini keşfedebilirmiş, ve böylece sınırlı ama önemli bir değişiklik yaratmak üzere müdahale edebilirmiş gibi, her zaman eleştirel bir havada yapılır. Foucault analizinin eleştirel önemini vurgularken (örneğin, "What Is Enlightenment," P. Rabinow (der.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, 1986) aynı zamanda, böylesi bir etkin öznelliğin özneye atfettiği kurulmuş doğayla uzlaşmasına imkân veren bir kuram ortaya koymayı ısrarla reddeder. Bu geç dönem çalışmalarında böyledir; bu çalışmalarda vurgu değişmiş ama belli sınırlı alanlarda özne adına böyle bir özerklik imkânına değinilmiş ama bu kuramlaştırılmaya kalkışılmamıştır. Böyle bir kuramlaştırmanın verili yapısal formasyonlar tanımı göz önüne alındığında mümkün olup olmadığı merak edilebilir. Bu yüzden, Foucault'nun görece katı yapısal çerçevesi kaçınılmaz biçimde Parsons ya da Althusser'in karşılaştığı türden bir açmazla karşı karşıya kalır. Ne var ki, Foucault tam gelişmiş bir kuramsal çerçeve sunmayı amaçlamadığı ve her zaman çalışmalarının belli bir konuyla ilgili ve sınırlı olduğunu belirtmiş olduğu için, Foucault'yu hiçbir zaman niyet etmediği bir kuram ortaya koymadığı için eleştirmek haksızlık olacaktır. Bu nedenle, Foucault mevcut çalışmada Parsons ya da Althusser gibi tartışma konusu yapılmamıştır. Söylemeye gerek yok ki, (ima edilen) toplam kuramsal şemasının yetersizliklerine rağmen, Foucault'nun çalışmaları bir esin kaynağıdır ve elinizdeki kitapta bunlardan yararlanılmıştır.

hem de yorumbilimsel biçimleriyle bireycilik, peşinde olduğu şeyi, yani toplumsalın nasıl "toplumsal"ın dışında ve ona öncel tanımlanabilir kendi içinde kapalı, özerk bireylerin eylemleri ya da ilişkilerinden "üretilmiş" olduğunu açıklayan bir kuram geliştirmeyi başaramamıştır.

Yöntemsel/epistemolojik temellerde toplumsalın özgünlüğünü ve *sui generis* doğasını savunan holistik yaklaşımların durumu da parlak değildir. Toplumsal alan, holistik bir pozitivizmi destekleyecek doğa bilimlerindeki gibi hiçbir "yasa" ya da "düzenliliğe" elverişli bir şey olarak görülmez. Öte yandan, yapısal kaldığı ve bireyciliğin kuyruğuna takılmadığı müddetçe yapısal yorumbilim, kendi varsayımlarını olumsuzlayarak, bir –nihai– nesnelciliğe kayma eğilimine girmiştir. Bu iki yaklaşım da, başarısızlıklarına gerekçe olarak, toplumsalın özgünlüğü ve varlık tarzına ilişkin destekleyici paralel bir kuram olmaksızın, başka bir ifadeyle, toplumsalın bir "ontolojisi" olmaksızın toplumsal bilginin niteliği hakkında bir epistemolojik iddia inandırıcı olmayacaktır. Pareto ve Durkheim böyle bir "ontoloji", özgün olarak toplumsal bütünün "düşünceler" alanına her türlü indirgeme girişimine karşı çıkan bir ontoloji kurmaya çaba göstermiştir. Şaşırtıcı bir benzerlikle, Dilthey, Husserl ve Mead de anlamlı –ve dolayısıyla yorumlanabilir- olan ama formel/kavramsal düşünceye indirgenemeyen bir toplumsal düzeyin varlığını kabul etmenin zorunluluğuna işaret eder. Ne var ki, iki durumda da kuramlaştırma gelişemeden kalmış ve kendilerine özgü epistemolojik iddialarla inandırıcı bir biçimde bağlantılandırılmamıştır.

Böylelikle, epistemolojik bir tezle sıkı sıkıya eklemlenmiş ayrıntılı bir toplumsal kuram sunan, gelişkin ve incelikli bir nesnelcilik/akılcılık için ortam uygun hale gelmiştir. İlk akılcı/idealist yaklaşımlar ya toplumu ilerleme ve evrim yolunda tarihin öznesi olarak kavramış ya da toplumsal alanı örgütleyen bir ya da çok sayıda kategorinin tarih-aşırı geçerliliğini iddia etmişti. Ne ki bu tutumların ikisi de –metafizik– varsayımlarını temellendirmeyi ya da birikmiş tarihsel-ampirik malzemeyi başarılı bir biçimde düzenlemeyi başaramamıştır. Bu boşlukta bir yapısal nesnelcilik ortaya çıkar; toplumsalın, kendi ayrı dinamikleri ve tarihleri olan, birbirine ve

herhangi bir tarih-aşırı sabite indirgenemeyen kapalı ve tam olarak belirlenimli yapısal kendiliklere indirgenmesi yoluyla toplumsala ilişkin bir kuram geliştirmenin mümkün olduğunu savunan bu yaklaşıma örnek olarak Parsons'ın ilk dönem eserleri ve, daha gelişkin bir halde, Althusserci tasavvur gösterilebilir.[60]

Ancak bu yaklaşımı da ciddi sorunlar beklemektedir. İlk olarak, bir yanda özcülüğe karşı çıkarken aynı anda toplumsal bilginin nihai nesnelliğinin kabulü içkin bir çelişki barındırır. Bunun nedeni, ikincinin zorunlu olarak toplumsalı hem üreten hem de "bilmeye" muktedir bir tarih-aşırı sabiti, akılcı insan zihnini işin içine sokar. Bundan da önemli iki sorun daha vardır: Bu yaklaşım değişimi kavramlaştıramadığı gibi, toplumsal fail ya da failler açısından etkin failliğin bazı biçimlerini açıklayamaz;[61] iki başarısızlık da toplumsal yapıyı kavrayış biçimiyle yakından ilişkilidir.

Faillik sorununa bir açıklama getirmek için bireyci konuma geri çekilmek sorunu çözmez çünkü bu yaklaşımın karşısına da aşılmaz engeller çıkar. Benzer bir biçimde, Parsons'ın son dönem çalışmalarıyla Levi-Strauss'un eserlerindeki gibi, tarih sorununa geçici bir yanıt getirirken tarih-aşırı sabitlerin yeniden benimsenme-

---

60. "Realizm" görece yeni bir epistemolojik tutum, hem pozitivizm hem de yorumbilime bir alternatif olarak öne sürülmüştür (bkz. R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Londra, 1989). Realizm açık doğası yüzünden toplumsal alanda herhangi bir kural ya da düzenlilik tespit etme imkânını reddeder, ama toplumsalın bir nesnel bilgisinin/açıklamasının mümkün olduğu iddiasından vazgeçmez. Bu anlamda burada tartışılan nesnel kuramların merkezi epistemolojik öncüllerini paylaşır. Ne var ki, bu görüşün yandaşları epistemolojik iddialarını destekleyecek herhangi bir toplumsal kuramı ortaya koymamıştır (yalnızca toplumsalın yapısal doğasına ve içinde bireyin bir özerklik düzeyini koruduğu "toplum/kişi bağlantısının formasyon-aşırı bir modeli"ne genel bir gönderme yapılır). Böylelikle bu iddiaların bir değerlendirmesini yapmak imkânsızdır. Dönüştürülmüş Althusserci şema toplumsal bilginin nihai olarak nesnelliğini –ve böyle bir yaklaşımın karşılaştığı sorunları- savunan bir yaklaşımın çok gelişkin bir örneği olmaktan öte gidemez.

61. Faillik sorunu aslında bütün yapısal bütüncü yaklaşımlarda içkindir ama ne pozitivist ne de yorumbilimsel yaklaşım bu mesele üzerinde durur. Gerçekten de, özerk eylemin sınırlarına ilişkin sorunlar, en geniş anlamda ahlâk ve siyaset sorunu modern toplum nosyonundan çok eskilere dayanır. Bu sorun en azından Stoacılardan Hıristiyanlara uzanan "özgür irade"nin sınırları sorununa ve ayrıca –sosyal olarak daha yönletilmiş bir bağlamda– Aydınlanmanın ürettiği siyaset kuramına kadar gerilere uzanır.

si, çözdüğünden daha çok sorun yaratır. O halde geriye tek yol kalıyor, o da yapısal/nesnelci yaklaşımların gerisinde yatan merkezi varsayımları, yani toplumsalın tam olarak belirlenimli ve kapalı yapısal kendiliklere indirgenebileceği ve dolayısıyla son tahlilde akılcı olduğu varsayımlarını reddetmektir. Toplumsalın varlık kipine bu doğrultuda getirilen alternatif kuramsal çerçeveler irdelenmek zorundadır; bunlar genel anlamda yapısal olmayı sürdürürken (çünkü bireycilik çıkmaz bir sokaktır), etkin failliğin ve tarihsel değişimin kuramlaştırılmasına imkân verir ve kabul edilebilir bir epistemolojik tutuma dayanak oluşturur. Kitabımızın ikinci kısmında böylesi iki alternatif kuramlaştırma çizgisi –"yapılaştırma" ve "post-yapısalcı" kuramlar– değerlendirilecektir. Üçüncü kısımda ise C. Castoriadis'in çalışmalarından esinlenen ve ağırlıklı olarak psikanalitik kurama dayanan bir sentez girişimi yapılacaktır.[62] Ne var ki, verimli bir düşünce çizgisi şimdiden özetlenmiş oluyor. Marx'ın bir toplumsal "maddi" düzey nosyonu, Durkheim'ın son dönem eserleri, Pareto'nun "kalıntıları", Dilthey, Husserl ve Mead'in anlamı ele alışları ve Althusser'in "imgesel", bütün bunlar, yazarlarının hâkim temalarına paralel olarak ya da onlarla çelişir bir biçimde, toplumsalın bir düzeyini anlamı vücuda getiren ama yine de fikirlerden, kategorilerden ya da normlardan –hatta doğadan bile– ayrı bir düzey olarak kavramlaştırma imkânına işaret edi-

---

62. Modern toplumsal kuramın önemli bir şahsiyeti, şaşırtıcı derinlikteki çalışmaları toplumsal kuram açısından inkar edilemez bir önem taşıyan J. Habermas burada doğrudan tartışılmıyor. Ancak bundan sonraki analizlerin bağlamı içinde, Habermas'ın eserlerinin tartışılması doğrusunu söylersek zorunlu da değildir çünkü, birincisi, Habermas'ın mevcut toplumsal kuramı - *The Theory of Communicative Action* kitabında genişletildiği haliyle– söz konusu olduğu müddetçe, kuram yeni bir şey getirmez. Aksine, bu kuram özensiz bir biçimde her iki yaklaşımın da karşısına çıkan meselelere değinmeden bir eylem kuramıyla bir sistemler kuramını dengelemeye gayret eder. İkinci olarak, Habermas'ın ana ilgi alanı ve odaklandığı nokta toplumsal kuramı (görece geç bir döneminde ortaya çıkmıştır bu) olmaktan çok akliliğin ve modernliğin bir kuramıdır. Bu konuların ikisi üzerinde de ayrıntılı bir biçimde durmadan Habermas'ı tartışmak yetersiz kalmaya mahkûmdur. Ancak ne aklilik sorunu ne de modernlik sorunu bu kitapta doğrudan konu edilmiştir. Bizim ilgi alanımız daha çok bu sorunlarla bir bağlantısı olan –ama bu konulara girmeden açıklığa kavuşturulması imkânsız bir bağlantıdır– toplumsalın temeldeki kuramıdır.

yor. Böylelikle, toplumsalın parçası olma tarzını kuramlaştırmanın farklı bir yolu akla geliyor; bu, olabildiğince ve yeteri kadar geliştirilirse, aranan alternatif kuramsal çerçeveyi sağlayabilecek bir kuramsallaştırmadır. Gerçekten de, üçüncü kısımda sunulacak sentez çabası bu olabilirliği yeniden irdeleyecek, genişletecek ve onaylayacaktır.

İkinci Bölüm

Yapılaştırma ve belirlenimsizlik

IV
Giddens'ın yapılaştırma kuramı

"Yapı"dan ortaya çıkışına ve yeniden üretilmesine yön veren "kurallar"a dönüş –başka bir ifadeyle, yapının kuramlaştırılmasından bir "yapılaştırma" kuramına geçiş- ilk defa dilbilimsel kuramda gündeme getirildi, tıpkı yapısalcı bir bağlamda "yapı" nosyonunun dilbilimden ödünç alındığı gibi. N. Chomsky'nin çalışmaları bu anlamda bir örnektir:

> Fonolojik sistemlerin gerçek zenginliği fonemlerin yapısal kalıplarında değil, bu kalıpların oluşmasını, değişmesini ve çeşitlenmesini sağlayan incelikli kurallar sisteminde yatar. Farklı türe(t)me aşamalarında doğan yapısal kalıplar bir tür gölge-fenomendir [...] Bana öyle geliyor ki, dil örgütlenmesinin özgün doğasını kurallar sistemlerinin özellikleri gerçekten aydınlatabilir.[1]

1. N. Chomsky, *Language and Mind*, New York, 1972, s. 75.

Chomsky "dönüşümsel" gramerinde böylesi kurallar dizisi, ona göre doğuştan gelen kurallar ortaya koyuyor. Yine de, yapıdan varoluşunun ve yeniden üretiminin kiplerine geçiş sorunu daha genel toplumsal kuram bağlamında koyulacaktı. 1967 yılında Ricœur şöyle yazıyordu:

> Bu yeni aşamada dilbilim kuramına felsefi ilgi duyulduğu açıktır: Yeni bir ilişki, çelişmez nitelikteki bir ilişki (işleyişi yapılandıran ve artık yapılaşmış bir icat olmayan türden dinamik kavramlar sayesinde) yapıyla olay, kuralla keşif, kısıtlamayla tercih arasında kuruluş sürecindedir. Umarım antropoloji ve diğer beşeri bilimler, dilbilim alanında düşüşe geçtiği bir sırada orijinal yapısalcılıktan şimdi nasıl sonuçlar çıkarıyorlarsa, bundan da ne sonuç çıkarılması gerektiğini bilecektir.[2]

Sorunun ortaya konuş tarzı bireyci anlatımlar yerine yapısal anlatımlardan yana olunduğunu göstermekle birlikte "birey"le "yapı" arasında bir köprü kurma gayreti kendini gösteriyordu. A. Giddens ve P. Bourdieu'nün çalışmalarında görüldüğü gibi, "yapılaştırma" kuramları da aslında bu doğrultuda yol alıyordu.

Bireyde toplumsal yapıların üretilme ve yeniden üretilme mekanizmalarına ilişkin bir kuram kaleme almak için "yapılaştırma" terimini ilk kez kullanan A. Giddens'tır.[3] Giddens'ın amacı Parsons ve Althusser'inki gibi yapısal yaklaşımların yetersizliğini aşmak ve özneyi "akıl yürüten, eyleyen bir varlık olarak"[4] sunmaktır. Aynı

---

2. P. Ricœur, "Structure, Word, Event" (1967), *The Conflict of Interpretations*, Evanston, 1974, s. 91.
3. Giddens'ın "yapılaştırma kuramı" 1976 yılında *New Rules* of *Sociological Method* kitabıyla ortaya çıkar ve daha sonra 1979 tarihli *Central Problems in Social Theory* ve nihayet 1984 tarihli *The Constitution* of *Society* çalışmalarla ayrıntılandırılmıştır. Daha yakın tarihli kitaplar *(The Consequences* of *Modernity* [1990], *Modernity and Self-Identity* [1991], *The Transformations* of *Intimacy* [1992]) bir modernlik kuramı ortaya koymak için bu kuram üzerine inşa edilmiştir. Biz analizimizde daha çok *Central Problems in Social Theory* ve *The Constitution of Society* kitapları üzerinde duracağız. Akılda tutulması gereken bir nokta da, yapılaştırma kuramının, kapitalizm ve ulus devlet konularında kuramsal eleştirilerden somut araştırmalara uzanan kapsamlı bir çalışmanın ürünü olduğudur.
4. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londra, 1982, s. 8.

zamanda öznelciliğe düşmek de istemez Giddens: "Nesnelcilikten sakınan bir özne kuramı öznelciliğe kaymamalıdır."[5] Bu amaçla Giddens bir birey kuramıyla birlikte toplumsalın yapısal yönü için bir dizi tanım önermiştir. Ona göre kaleme aldığı formüller "ikili bir yapı" gündeme getirir. Bu yapı "tekrar tekrar örgütlediği eylemin hem aracı hem de sonucudur: Toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri eylemin dışında var olmak yerine, eylemin üretilmesi ve yeniden üretilmesinde sürekli olarak içerilmekte"[6] ve "birey ve toplum ya da özne ve nesne ikiliklerini" aşmaktadır.[7]

Giddens'ın tanımına göre, toplumsal yapı "toplumsal sistemlerin yeniden üretilmesinde ardı ardına nükseden kurallar ve kaynaklardır. Yapı ancak hafıza izlekleri, insanın bilgiye erişebilmesinin organik temeli ve eylemde vuku bulan bir şey olarak var olur."[8] Giddens aynı zamanda "zaman-mekân içinden geçerek, yeniden üretilmiş pratikler olarak anlaşılan toplumsal ilişkileri biçimlendirme" olarak tanımladığı (toplumsal) sistem nosyonunu da kullanır. "Toplumsal sistemler sergiledikleri 'sistemlik' derecelerine göre değişkenlik gösteren bir şey olarak görülmelidir."[9] Bir ara düzlemde, "yapı"yla "sistem" arasında bir yerde, çoklu "yapılar" "toplumsal sistemlerin kurumsal eklemlenmelerinde içkin olan kural-kaynak dizileri" olarak daha kalıcı yapı dizileri anlamına gelir.[10] Buna paralel olarak, kurumlar yapısal diziler tarafından yaratılmış toplumsal sistemlerin alt-bölümleridir.

Yapı tanımında "kurallar" nosyonuna "kaynaklar" nosyonu eşlik ederken, Giddens için yapıyı ağırlıklı olarak açıklayan birincisidir. Kaynaklar kavramı, yapının muktedir yönlerini vurgulamak için gündeme getirilmiştir. Ne var ki, kaynaklar ancak kurallar sistemi içinde işleyebilir, onlardan bağımsız olamaz. Giddens bu noktayı önemle vurgular: "Kaynakların, kuralların aksine, zamansal-mekânsal bir anlamda var olduğunu söyleyebiliriz. Ama demek is-

---

5. Agy.
6. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984, s. 374.
7. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londra, 1979, s. 5.
8. Giddens, *The Constitution of Society*, s. 377.
9. Agy.
10. Agy.

tediğim şu ki, kaynaklarla ilgili maddi varoluşlar (a) kodların ve normların 'muhtevası'na benzer bir biçimde kaynakların 'taşıyıcıları' ya da içeriğidir ve (b) ancak toplumsal sistemlerdeki güç ilişkilerinde vuku bulan bir şey olarak, kodlar ve normlarla bağlantı içinde iş görürler."[11] Sonuç olarak, kuralları yapı kavramının belirleyici öğesi olarak alabiliriz.

Kurallar "toplumsal pratiklerin yetkinleştirilmesinde/yeniden üretilmesinde uygulanan teknikler ya da genelleştirilebilir işlemler" olarak tanımlanabilir.[12] Kurallar formüle edilmek zorunda değildir: "Formüle edilmiş kurallar, yasa maddeleri, bürokratik kurallar, oyun kuralları gibi sözel ifade kazanmış kurallar genelde kurallar olmaktan çok kuralların kodlanmış yorumlarıdır."[13] Tüm kural örnekleri içinde en uygun olanı, Giddens'a göre, $a=n^2+(n-1)$ gibi bir matematik formülüdür. Bu uygunluk matematiksel karakterinden dolayı değil, "formülü anlamak onu dile dökmek anlamına gelmediği" için vardır. "Çünkü biri formülü dile getirebilir ama dizilişi anlamayabilir; buna karşılık, formüle sözel bir ifade kazandırmadan da diziyi anlamak mümkündür."[14] Bu yüzden, formül bir "genelleştirilebilir işlem" örneğidir ve Giddens dilbilimsel kuralların benzer bir özellik taşıdığını düşünür. Bu örnek Giddens'ın kurallara ilişkin tanımının altında yatan temel bir varsayımı açığa çıkarır: Bir kural formüle edilmeden anlaşılabilir olmakla birlikte, kural ilke olarak kullanıldığı özel bağlamdan bağımsız olarak mükemmel bir biçimde tanımlanabilir ve belirlenebilir. Failin belki onları üreten ifadeyi bilmeksizin 1, 5, 11, 19, 29,... dizgesini "kullanabiliyor" olması, böyle bir ifadenin var olduğu ve anlaşılır bir biçimde formüle edilebileceği gerçeğini değiştirmez. Bu yüzden, "kuralların" ve dolayısıyla "yapıların" kesin ve nesnel bilgisi her zaman mümkündür. Giddens'ın yapı tanımı bu bakımdan yukarıda tartıştığımız yapısal/nesnelci kuramların yaptığı tanıma çok benzer.

Giddens'ın "yapı" nosyonu aktör kuramıyla tamamlanır. Bir "katmanlaştırma" modeli içinde bireyin üç düzlemi öne çıkar: söy-

---

11. Agy., s. 104.
12. Agy., s. 21.
13. Agy.
14. Agy., s. 20.

lemsel bilinç, pratik bilinç ve "temel güvenlik sistemi" (bilinçdışı güdülenim). Bu üçlünün psikanalitik modeldeki ego, süperego ve id'in yerini alması amaçlanmıştır.

"Temel güvenlik sistemi", "benliğin ve toplumsal kimliğin temel varoluşsal parametrelerini" içerir ve erken yaşlarda ama "kişiliğin yapı taşları olarak hiyerarşik bir düzene girmiş temel endişe kontrol mekanizmaları" olarak gelişir.[15] Bu bilinçdışıdır ve pratik bilincin aksine, söylemsel bilincin temsil ettiği bilinç düzeyinden gelen engeller ve bastırmalarla ayrılır. Bu "sistem" içindeki hareketi geçirici güç, "toplumsal ve doğal dünyaların nasıl görünüyorlarsa öyle olduğuna duyulan inanç ve güvene" uygun olarak "ontolojik güvenliğin"[16] kurulması ve korunmasıdır. Ontolojik güvenlik arayışı, pratik ve söylemsel bilincin yaptığı eylemleri gözetim altında tutmak için genel bir güdülenim sağlar.

Giddens "ontolojik güvenliğin" bir "toplumsal" ortama göndermeyaptığını, yani öznenin kuruluşunun toplum içinde sonuçlandığını inkar etmez: "Temel güvenlik sisteminin en derinlerde yatan öğesi olarak ötekilere güven duygusunun üretimi/doğuşu öz olarak ana-baba figürleri tarafından yerleştirilmiş kestirilebilir ve özen gösterici rutine bağlıdır."[17] Ama öbür yandan Giddens "temel güvenlik sistemi"nin ana olarak biyolojik ve dolayısıyla toplumsalaşırı "organik ihtiyaçlarla ilişkiden gelen gerilimi idare etme kapasitelerine" göre kurulduğunu ileri sürer.[18] Demek ki, "temel güvenlik sistemi" biyolojik bir fiziksel çevreye uyum mekanizmasına göre kurulmuştur; bu da her tür "toplumsal" etkiden bağımsız merkezi bir öznellik çekirdeğine işaret eder. Giddens'ın psikanalizi benimseyişi bu bakımdan öğreticidir. Giddens ego-psikolojisinden, Freud'dan ve genel olarak psikanalizden toplumsal olarak bağımsız ve "verili" bir öznellik düzeyi görüşünü haklı çıkarmak için yararlanır. Giddens asal öznelliğin biyolojik belirlenimli bir modelini sağlayan Lacan'ın "ayna evresi"ni kabul ederken, Lacan'ın kuramındaki öteki öğeleri devre dışı bırakır: "Yanlızca şunu iddia edi-

15. Agy., s. 50.
16. Agy., s. 375. Giddens terimi R.D. Laing'den ödünç almıştır.
17. Agy., s. 50.
18. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, s. 122.

yorum: *Öznelliğin ortaya çıkışını yorumlama* açısından Lacan'ın Freud'u bize yardımcı olabilir."[19]

"Temel güvenlik sistemi" güdülenime göre kurulmuşsa ve asıl olarak toplumsal değilse, söylemsel ve pratik bilinç düzeyleri bireyin "bilişsel" yönüne ve "toplumsal"ın birey tarafından içselleştirilmesine denk düşer. Söylemsel bilinç "söylemsel bir biçimi olan farkındalık"[20] olarak tanımlanırken, pratik bilinç "faillerin söylemsel olarak ifade edemedikleri; ama toplumsal hayat bağlamlarında nasıl davranacaklarına ilişkin örtük olarak bildikleri her şey"dir.[21] Bilinçdışı "temel güvenlik sistemi"nin aksine, hiçbir engelleme ya da bastırma pratik bilinci korumaz.[22] Bu iki bilinç düzeyinin ortak kaynak noktası "hafıza"dır: "Söylemsel ve pratik bilinç, eylem bağlamlarında işe yarayan psikolojik hatırlama mekanizmalarına işaret eder. Söylemsel bilinç failin sözel olarak ifade edebildiği hatırlama biçimlerini anlatır. Pratik bilinç, bir şey yaparken ne bildiğini ifade edemeyen failin eylem esnasında eriştiği hatırlamayla ilgilidir."[23] Hatırlananlar, (algının "bir dizi zamana bağlı düzenleyici aygıt" olarak anlaşılması koşuluyla) algısal kalıntılar tarafından oluşturulmuş "hafıza izleri"dir.

Toplumsal bakımdan, hatırlanan şey yapısal "kurallar"dır. Her şeyden önce kurallar nasıl algılanır? Kuralların "teknikler ve prosedürler olduğu" yolundaki tanıma rağmen, toplumsal "kurallar" dendiğinde Giddens'ın aklındaki şeyin formel ve soyut bir model olduğunu görmüştük. Buna uygun olarak, "kurallar" ancak sonuçta hafıza izleri haline gelen bir ideal doğanın formel ve soyut kendilikleri olarak algılanabilir. Giddens pratik bilince denk düşen algılamayla söylemsel bilince denk düşen algılama arasında bir ayrım

---

19. Agy., s. 121, vurgular bana ait. M. Gane'in ikazı haklı görünüyor:"Giddens, Freud ve Lacan'ın analizlerindeki öğelere ancak öznenin birincilliğini ve özne açısından ise kendi ontolojik güvenliğinin birincilliğini haklı çıkarmak için bir şeyler sağladıkları oranda ilgi duyar" (M. Gane, "Giddens and the Crisis of Social Theory", *Economy and Society*, c. 12, no. 3, 1983, s. 379).
20. Giddens, *The Constitution of Society*, s. 374.
21. Agy., s. xxiii.
22. Agy., s. 5.
23. Agy., s. 49.

yapmaz. Bu iki düzeyi farklılaştıran yalnızca hatırlama mekanizmalarıdır. Sonuç olarak, hatırlama tarzındaki bir değişim, yani pratik bilinçten söylemsel bilince bir geçiş, hatırlanan bağlamda ("kurallar) hiçbir değişiklik yaratmaz. Pratik ve söylemsel düzeyler arasında yalnızca bir eşik, (daha yüksek) farkındalık eşiği vardır. Kurallar, "söylemsel" hale gelerek "değişmez." Dolayısıyla pratik bilinç yalnızca söylemsel bilincin eksik, yoksul bir çeşididir.

Pratik bilinç nosyonunun failin kuramlaştırılmasının yeni bir düzeyini devreye sokabilmesi için, bu "bilincin" söylemsel bilincin gösterdiğinden farklı yeni bir işleyiş kipi ortaya konmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, kurallara ilişkin "pratik" bir bilgi düzeyi eğer "pratik" olarak bilmek "söylemsel" olarak bilmekten farklı bir anlama gelecekse önemlidir. Pratik bilincin "kuralları" söylemsel bilincin "kuralları"ndan farklı olarak bilinçte var olmak zorundadır. O halde ikisi arasındaki geçiş bir "tercümeyi" ya da bir "yorumu" gerektirecektir. Giddens bu durumu şöyle kabul eder: "Bir kuralın söylemsel formülasyonu zaten onun bir yorumudur."[24] Ne ki bu iki bilinç düzeyinin tanımları aralarında böylesi bir "yorumu" haklı çıkaracak herhangi bir kopukluğa imkân vermez.

Bu yüzden, Giddens'ın fail kuramlaştırması üç değil, iki anlamlı düzey gündeme getirir: Mekanizmalarında toplumsalın hiçbir etkisi ya da ilgisi olmayan, biyolojik olarak belirlenmiş bir "temel güvenlik sistemi" ve ikincisi, pratik ya da söylemsel bilinçte ifade edilebilir, birincil olarak bilişsel bir "hafıza izleri" düzeyi. İki bilinç tarzı arasındaki farklılık bir kip farkından çok bir derece farkıdır. Yapısal "kurallar" hafıza izleri olarak kazınmıştır ve her iki bilinç tarzında da ifade edilebilir.

Bu noktada faille yapı arasındaki ilişki sorunu ortaya atılabilir: Toplumsal kurallar failin yapılışında yer alır mı, "benliğin" ayrılmaz bir öğesi midir", yoksa bu kurallar, kendilerinden bağımsız olarak tanımlanabilir bir özne tarafından iradi olarak manipüle edilmiş halde bireye dışsal mıdır?

---

24. Agy., s. 23.

Kurallar "hafıza izleri" olarak var olduklarından, bir anlamda faile içseldir. Ne var ki, öznelliğin merkezi özü bu kuralların ötesinde, daha önce gördüğümüz gibi, toplumsaldan bağımsız olarak gelişen "temel güvenlik sistemi" içinde yatar. Bütün güdülenim süreçleri kadar "derin" bilinçdışı da temel güvenlik sistemi içindedir. Dolayısıyla Giddens, değiştirilmiş bir biçimde, geleneksel bireyciliğin temel savlarından birini savunur: herhangi bir "toplumsal" belirlenime indirgenemez bir birleşik, asal özne. Gelgelelim, yapısal "kurallar"ın birey için de geçerli olduğu düşünüldüğünde, geriye tek bir ihtimal kalıyor o da bireyin yapı karşısında bireyci kuramların ileri sürdüğünden daha az özerk olabileceğidir.

Giddens'ın fail kuramı bu özerkliğin boyutlarını değerlendirmemize imkân vermez. Ne var ki, o kendisi bu konuya doğrudan ve açık bir yanıt verir. Failler hem bu kuralları "bilebilir" hem de onları etkin bir biçimde kullanmaya "muktedir"dir. "Bilme-yetisi", "söylemsel ya da örtük olarak mevcut bilgi de dahil [...] faillerin kendilerinin ve ötekilerin eylemlerinin koşulları hakkında bildiği (inandığı) her şey" olarak tanımlanmıştır.[25] Bu "bilme-yetisi" nereye kadar uzanır? Giddens "toplumsal faillerin bu kuralların ve taktiklerin neye ilişkin olabilecekleri hakkında zaman zaman yanılgıya düşebileceklerini" kabul eder ama üstüne basa basa "toplumsal yaşamın bir sürekliliğinden bahsedeceksek, çoğu failin çoğu zaman haklı/doğru olması gerektiğini" söyler.[26] Dahası, bu "bilme-yetisi" faillerin "genelde gündelik davranışın rutin, örtük bir özelliği olarak sınanan, başka türlü yapma yetisi" tarafından desteklenir.[27] İşte "eylemin kavramsal sınırını belirleyen" bu "yetidir."[28] Giddens'ın ısrarla belirttiğine göre, failin "başka türlü yapabilme" ihtimali "(uygulanabilir) alternatifler ufkunun faile yalnızca tek bir seçenek ya da seçenek türü bırakacak kadar kısıtlı olduğu" zamanlarda bile vardır.[29] Bu yüzden failler kuralları yalnızca "bilmek"le kalmaz, o kuralları izlemeye ya da bile bile göz ardı etmeye, hiçbir sınır tanı-

---

25. Agy., s. 90.
26. Agy.
27. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory*, s. 9.
28. Giddens, *The Constitution of Society*, s. 69.
29. A gy., s. 309.

madan aktif bir biçimde kullanmaya da muktedirdir.[30]

Böylelikle Giddens, bireyin özerkliğini ve etkinliğini vurgulama arzusuyla, aslında neredeyse geleneksel bireyci fail anlatımına hiç dokunmadan onu olduğu gibi yeniden üretir. Giddens, bütün önemli amaçlar açısından bireyin toplumsaldan bağımsız olduğu ve kuralları canının istediği gibi kullanabildiği bir fail kuramını "kurallar" olarak toplumsal yapı kuramına dayatır. Bu şekilde "akıl yürüten, eyleyen bir varlık" olarak özneye ilişkin bir kuram ortaya koyduğu iddiasına haklılık kazandırır. Ne var ki, yapısal yaklaşımların temel öncüllerinden vazgeçerek ve bireyci yaklaşımların varsayımlarını hiç tereddütsüz alarak bunu yapar.

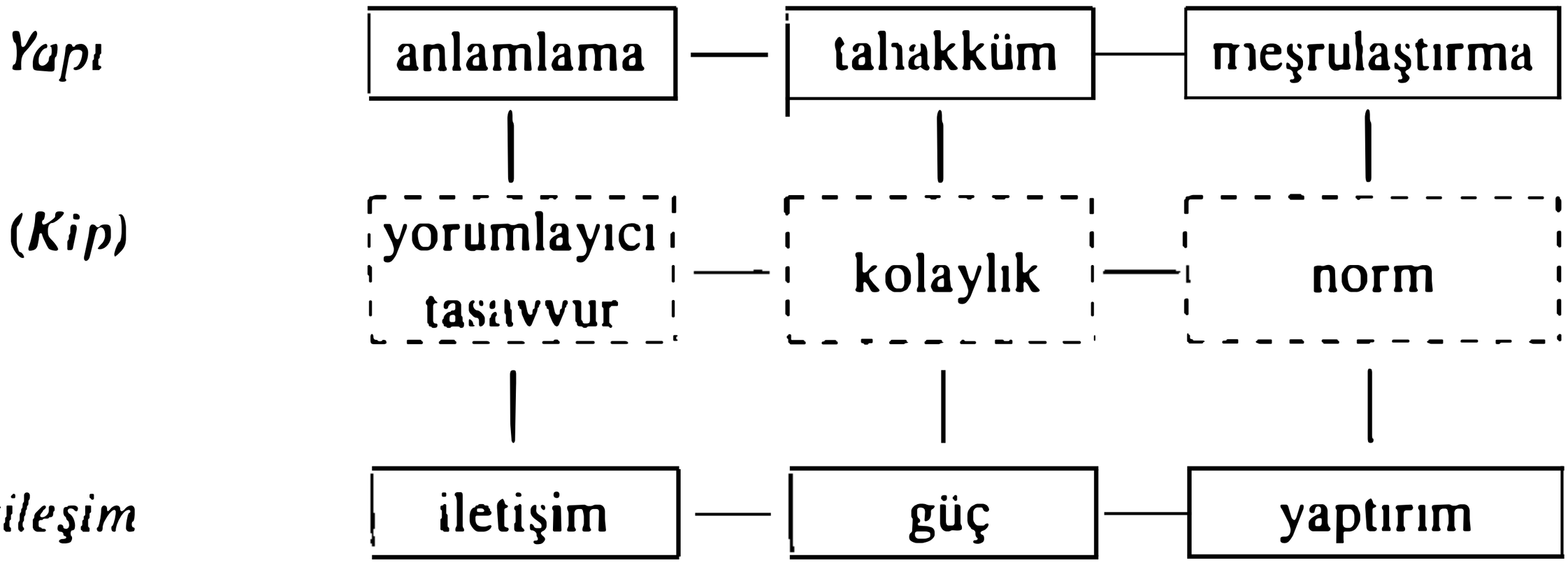
Bu yüzden Giddens bireyci kuramların maruz kaldığı eleştirilere açıktır: İlkin, toplumsalın hem bilişsel hem de güdülenimsel bir yolla bireysel psişenin kuruluşuna girmediğini gerçekten savunabilir miyiz? Bireylerin toplumsal ortamlarından köklü ve sürekli bir biçimde etkilenmediğini düşünebilir miyiz? İkincisi ve daha önemlisi, bireylerin her zaman "başka türlü eyleyebilir" oldukları düşünüldüğünde, toplumsalın yapısallığını ve göreli sürekliliğini nasıl açıklayabiliriz? Bu sorun, yani geleneksel "düzen sorunu" Giddens'ın yakasını kurtaramadığı bir sorudur.

Elbette bir sosyolog olduğu düşünülürse, Giddens'tan kendi fail kuramını tüm uzantılarıyla kabul etmesini beklemek haksızlık olur. Giddens toplum dediğinde, (Weber'i anımsatır bir biçimde) toplumsal yapı ve kurumların kalıcı kategorilerini üretebilmesini sağlayan belli "yapılaştırma eksenlerini" kasteder. Bu "yapılaştırma eksenleri" anlamlama, tahakküm ve meşrulaştırmadır. Etkileşim sistemlerini yeniden yaratırken faillerin dayandığı yapılaştırma "kipleri" sayesinde, bu temel yapılar etkileşim düzleminde, aşağı-

---

30. Bu birçok Giddens yorumcusu tarafından dile getirilmiştir. Örneğin, J. Thompson şunları yazar: "Giddens yapıyla faillik arasındaki tamamlayıcılığı ancak failliği hiçbir durumda hiçbir bireyin bir fail olmaktan başka bir şey yapamayacakları bir şekilde tanımlayarak korumayı başarır" (J. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, s. 169). M. Archer'a göre, "kısıtlamaların sistematik olarak azımsanması yapay bir biçimde eylem özgürlüğü oranını şişirir" (M. Archer, "Morphogenesis vs. Structuration", *British Journal of Sociology*, c. 33, no. 4, 1982, s. 464).

daki şekilde görüldüğü gibi, iletişim, güç ve yaptırım olarak ortaya çıkar:[31]



Şekil 2

Bu üç eksen, bir toplumun fiili kurumlarını (sembolik düzenleri, siyasal, ekonomik ve yasal kurumları) yaratmak üzere farklı biçimlerde de kümelenebilir.[32] Böylelikle bir toplumsal düzlemde sabit yapı ve kurum tiplerine ilişkin bir kuram mümkün olur. Ne var ki, bu kuram Giddens'ın fail kuramıyla bağlantısını yitirmiştir. O, aksi halde bireyci olacak bir kurama toplumsalın "yapısal" bir anlatımını kazandırmak üzere gündeme getirilmiştir. Bunun çok normal bir sonucu olarak da, kendi daha somut çalışmalarında –örneğin ulus-devlet çalışmasında[33]- Giddens ne "yapılaştırma eksenlerini" ne de kendi fail kuramını kullanır. Yapısal bütünler (ulus-devlet, kapitalizm vb.) geleneksel bir biçimde, yani zorunlu olarak faillere kadar izleri sürülemeyen *sui generis* kendilikler olarak ele alınır. Aslında Giddens bir "kurumsal analiz"in, "faillerin becerilerini ve farkındalıklarını askıya alarak, kurumları sürekli yeniden üretilen kurallar ve kaynaklar gibi görerek" mümkün olduğunu savunur.[34] Elbette analizin bu iki düzeyi arasındaki bağlantı kopukluğu bir söz oyunuyla basitçe geçiştirilemez. Gelgelelim, Giddens'ın konudan rahatsızlığı onunki gibi bir fail anlatımından makul bir toplumsal kuramın çıkmasının imkânsızlığını gösteriyor.

---

31. Giddens, *The Constitution of Society, s. 29.*
32. Agy., s. 33.
33. Giddens, *The Nation-state and Violence*, Cambridge, 1985.
34. Giddens, *The Constitution of Society*, s. 375.

Bu yüzden, Giddens'ın ortaya attığı türden bir "yapılaştırma kuramı"nın, iddiaları ne olursa olsun, yapısal kuramlar üzerinde bir ilerleme olmadığı gibi, "eylem"le "yapı" ya da "özne"yle "toplumsal" arasında bir köprü kurmadığını da haklı olarak savunabiliriz. Bu kuram "akıl yürüten ve etkin" özneyi, ancak "yapı"dan yana herhangi bir köklü ve kalıcı belirlenimi göz ardı ederek açıklayabilir. Yapının yeniden üretimi bütünüyle bireysel failin, bu yapıdan bağımsız olarak sunulan bir failin insafına kalmıştır. Giddens'ın kuramı, herhangi bir "ikilik" değil, geleneksel yapı ve özne ikiciliğini yeniden üretir.[35]

Giddens'ın epistemolojik konumu da tartışmaya değer. Ona göre, toplum bilimlerine uygun bilgi tarzı "çift yorumlama"dır. Yorumbilim, pozitivizmi doğa bilimleriyle eşitleme eğilimindeyken, bilim felsefesindeki yeni gelişmeler "(doğa) bilimlerinin dünyayı 'açıklamak' kadar 'yorumlamak'la da ilgili olduğunu göstermektedir."[36] Bu yüzden yorumbilim toplum bilimleriyle sınırlandırılmamalıdır. Bu bilimlerin özgün yorumbilimsel doğasına işaret etmek için Giddens "çift yorumlama" kavramını kullanır. "Sadece dönüp yanıt vermeyen bir nesneyi analiz eden bilimcilerin kuramlarıyla ve söylemleriyle ilgili olan"[37] doğa bilimlerindeki yorumun aksine, "çift yorumlama" "toplumbilimin mantıksal olarak zorunlu bir parçası olarak iki anlam çerçevesinin kesişim noktalarına, sıradan failler ve toplumbilimcilerin icat ettiği üst-diller tarafından kurulmuş anlamlı toplumsal dünyaya" gönderme yapar.[38] "Bir anlam çerçevesinden toplumbilimcilerin pratiğiyle ilgili bir diğerine sürekli bir kayma" vardır.[39] Birinci ve ikinci derece kavramlar arasındaki mantıksal

---

35. Giddens kendisine açık öteki yolu izleyebilir ve içselleştirilmiş kuralların aktörün özerkliğini sınırladığını ve çoğu durumda aktörün başka türlü davranmasına imkân bırakmadığını savunabilirdi. Böylelikle aktörün gerçek bir yapısal belirlenimini korumuş ve düzen sorunundan kaçınmış olurdu. Bu durumda Giddens'ın tutumu *The Structure of Social Action*'daki Parsons'ın tutumuna benzeyecekti ve Parsons'ın tarihsel değişimi ve aktif failliği kuramlaştırırken karşılaştığı sorunlarla karşılaşacaktı.
36. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory, s. 12.*
37. Agy.
38. Giddens, *The Constitution of Society, s.* 374.
39. Agy.

bağ, "failleri yönlendiren kavramları doğru bir biçimde anlayan gözlemci toplum bilimciye bağlıdır."[40] "İkinci derece" kavramlar "toplumsal yaşam içinde benimsenerek 'birinci derece'" hale gelebilir.[41]

Ne var ki "birinci derece" kavramlarla "ikinci derece" kavramlar ilişkisi, Schutz ve diğerleri tarafından (basit) "yorumbilim" olarak önerilen ilişkiye benzer. Giddens'ın "çift yorumlama"sının özgünlüğü, toplum bilimleri için savunduğu epistemolojik tutumdan değil, doğa bilimleriyle pozitivizmin eşitlenmesine karşı çıkıştan gelir. "Çift yorumlama" kavramı, yorumbilimci geleneğin epistemolojik iddialarıyla ilgili hiçbir yenilik getirmez. Bu iddialarla ilgili olarak, kitabımızın birinci kısmında, "birinci derece" kavramlarla "ikinci derece" kavramlar, yani "bilimsel" bilgi arasında hiçbir gerçek süreksizlik olmadığı savunulmuştu. Birinci derece kavramlar bilimin kullandığı kavramlarla aynı kipe sahiptir ve ilke olarak bunların nihai eksiksiz ve "nesnel" bilgisi önünde hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla, bu tür bir yorumbilim nihai bir nesnelciliğe düşmekten kaçamaz. Giddens'ın "çift yorumlama"sı da aynı eleştiriye açıktır. Gerçekten de, Giddens'ın "kurallar" tanımına göre kurallar her zaman "formel" ve "söylemsel" bir formülasyona yatkındır. Aslında Giddens toplumsalın nihai olarak nesnel bir bilgisinin ihtimal dahilinde olduğunu açıkça kabul eder: "Sosyolog zaten anlamlı olarak kurulmuş bir araştırma olguları alanına sahiptir"[42] ama bu, sosyoloğu "faillerin davranışını yönlendiren kavramları doğru olarak anlamak"tan alıkoymaz.[43] "Doğru" bir anlama hem mümkün hem de arzu edilir bir şeydir.[44]

Ne var ki, Giddens'ın "pratik bilinçlilik" nosyonu alternatif bir toplumsal bilgi kuramının olabileceğini gündeme getirir. "Pratik bi-

---

40. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory, s. 13.*
41. Giddens, *The Constitution of Society, s.* 284.
42. Agy., s. 284.
43. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory, s.* 13.
44. Giddens'ın son tahlilde nesnelcilikle ittifakı yapısalcılık ve işlevselcilik tartışmasında da kendini gösterir (örneğin, *Profiles and Critiques in Social Theory*, s. 9-49, ve *Studies in Social and Political Theory*, Londra, 1979, s. 96-129). Giddens'ın eleştirisi neredeyse yalnızca bu yaklaşımların özneyi aktif olarak ihmal edişi üzerinde odaklanır ama onların epistemolojik tutumlarını bir sorun olarak gördüğüne değinmez.

linç" düzeyinin söylemsel bilinç ve bilim düzeyinden farklı bir kipi varsa, layıkıyla yürütülen bir yorumbilimsel işleyiş, bu düzeyin erişilir olmasını gerektirir ve bir kuralın söylemsel formülasyonu aslında o kuralın bir yorumu olur. Ne ki, Giddens'ın savunduğu haliyle pratik bilincin fiili formülasyonu, bilincin iki düzeyi arasında hiçbir gerçek süreksizlik ortaya koymaz. "Pratik", "söylemsel" ve "toplum bilimsel" bilgi tarzları basitçe bir süreklilik boyunca bölümler olarak sunulur; bu sürekliliğin bir ucunda kurallar kavramı, öteki ucunda da kuralların "doğru" bilgisi vardır. Her şeye rağmen, Giddens'ın "pratik bilinç"ine benzer bir düzeye ilişkin alternatif bir kuramlaştırmanın toplumsal olguların bilgisinin gerçek anlamda "yorumcu" bir tarzını destekleyebileceği olgusu değişmez.

Sonuç olarak, Giddens'ın amaçları ve yapısal/nesnelci ve öznelci kuramlara ilişkin eleştirileri gösteriyor ki, karşılaşılan engellerden bir kaçışa imkân verecek ve özellikle faillik sorusuna tatmin edici bir yanıt sağlayabilecek olası bir yol vardır. Gelgelelim, bireysel failin oynadığı aktif role ilişkin bir açıklama getirme hevesi yüzünden Giddens hiç de örtülü olmayan bir bireyci kurama geri çekilir. Fail hem her tür yapısal/toplumsal etkilerin dışında tanımlanabilir hem de yapısal konumunun gerektirdiğinden "her zaman başka türlü davranabilir" bir şey olarak sunulmuştur. Böylelikle gerçek soru, yani failin "aktiflik" düzeyi tespit edilirken aynı zamanda failin büyük oranda toplumsal olarak kurulduğu ve kısıtlandığının kabul edilmesi sorunu geçiştirilmiş olur. Dahası, bir "çift yorumlama" yaklaşımı geliştirdiği iddiasına rağmen, Giddens'ın toplumsal kavrayışı nesnelcilikten, eleştirdiği nesnelci yaklaşımlara yakın durmaktan kurtulamamıştır.

Ne var ki, Giddens'ın bir yapılaştırma kuramının gerektirdiği gibi amaçları açıkça ortaya koyuşu takdire değer. Dahası, –fiili kullanımlarında olmasa bile– "yapının ikiliği" ya da "pratik bilinç" gibi kavramların gündeme getirilmesinin arkasında yatan niyet, eğer bireyciliğe dönüş kesinlikle reddedilirse verimli bir biçimde izlenebilecek olan, bir kuramsal gelişme çizgisine işaret eder.

V

Bourdieu'nün pratik kuramı

Bourdieu'nün hareket noktası Giddens'ınkiyle aynıdır. O da öznelci varsayımları kabul etmeksizin, yapısal yaklaşımların genellikle ima ettikleri gibi toplumsalın şeyleştirilmesi ve nesnelleştirilmesinin ötesine geçmek istemektedir.[1]

Bourdieu nesnelci yaklaşımları bir gözlemcinin toplumsalı kuramsal olarak temsil etmek için kurduğu modelle toplumsalın ken-

---

1. Bourdieu'nün "pratik kuramı"na ilişkin ilk önermesi 1972 yılında *Esquisse d'une theorie de pratique* çalışmasında görülür ve 1977 yılında bu kitabın İngilizce basımında (*Outline of a Theory of Practice*) geliştirilir. Kuram son şeklini 1980 yılında, İngilizceye *The Logic of Practice* başlığıyla çevrilen *Le sens pratique* kitabında almıştır. Bourdieu, eğitim analizinden devlete, sanat ve kültüre uzanan geniş çalışma alanlarını kucaklar. Bourdieu'nün en çok tanınmasını sağlayan bu somut alanlardaki araştırmalarıdır.

disini eşitleyen yaklaşımlar olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle, nesnelciler "modelin gerçekliğiyle gerçekliğin modelinin" yerlerini değiştirirler. Sonuç toplumsalın şeyleşmesi, "gerek 'kültür', gerek 'yapılar' gerekse de 'üretim tarzları' olsun, bilim tarafından kurulan nesneleri toplumsal bir etkililikle donanmış gerçeklikler olarak" alan bir şeyleşmedir.[2] Öte yandan, Bourdieu benzer bir nedenle öznelciliğe de aynı oranda karşıdır: "'İkinci derece' kavramlar ya da 'anlatımların anlatımları' zaten bilimsel anlatımların, toplum bilimlerin bir oluş tarzıyla faillerin 'birinci derece' kavramlarını yer değiştirir. Bu, nesnelcilikte olduğu gibi, maddi varlık atfedilen kendiliklerle pratik arasındaki nedensel bir bağlantı yerine bu kendiliklerin halihazırda pratik içinde var oldukları savını geçirmek demektir."[3]

"Öznelciliğin hayali antropolojisi"nden sakınırken "nesnelciliğin nesnel sınırları"nı aşmak için, özgün bir pratik kuramına gerek vardır: "Ancak hem nesnel olarak anlaşılabilir bir pratiği hem de o pratiğin nesnel olarak yüceltilmiş bir deneyimini mümkün kılan pratik hâkimiyetin işleyişini ve üretim tarzını derinliğine araştırmaya hazır olduğumuzda [...] nesnelcilikle öznelcilik arasındaki törensel ya/ya da tercihinden kurtulacağız."[4] Bourdieu bu kuramı merkezi iki kavram, "habitus" ve "pratiğin mantığı" (*sens pratique*) kavramları etrafında örer.

"Habitus", Bourdieu'ye göre, toplumsal faillerin toplumsal tarafından kurulma biçimini anlatır:

> Tikel bir çevre tipinin kurucusu yapılar (yani, bir sınıf koşuluna özgü varoluşun maddi koşulları) süreğen, yer değiştirebilir eğilimlerin sistemleri, yapılaştıran yapılar olarak, habitus'u üretir; yani hiçbir biçimde kurallara boyun eğmenin ürünü olmaksızın nesnel olarak "düzenlenmiş" ve "düzenli" olabilen, amaçlara bilinçli bir yönelimi ya da amaçlara ulaşmak için zorunlu işlemlere hâkimiyet ifadesini önceden varsaymaksızın nesnel olarak amaçlarına uyarlanmış olabilen pratiklerin ve temsillerin üretilme ve yapılaştırılma ilkeleri olarak işlev görme-

---

2. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, s. 27.
3. Agy., s. 21.
4. Agy., s. 3-4.

ye eğilimli yapılaşmış yapı üretir[5] [...] Bu habitus, aynı grubun ya da sınıfın bütün üyelerinde ortak olan ve bütün nesnelleştirme ve kavramalar için önkoşul oluşturan içselleşmiş yapıların, algı, kavram ve eylem şemalarının öznel ama bireysel olmayan bir sistemi olarak görülebilir.[6]

Habitus'un "süreğen eğilimleri", faillerin "kurumları doldurmalarına, onları pratik olarak sahiplenmelerine ve böylece sürekli olarak onları kağıt üzerinde kalmaktan kurtararak etkin kılmalarına" imkân verir.[7] İçselleştirilmiş eğilimler ve bir dizi yapılaştırma ilkeleri olarak habitus, pratik bağlamında merkezi bir belirleyicidir: "Habitus (üretici ilkenin yeniden üretilmesinin nesnel koşullarında) içkin düzenlilikleri yeniden üretmeye yatkın pratikler üretir."[8] Bir grubun, bir sınıfın ve bir toplumun homojenliği tam da bu eğilimlerin yapılaşmış karakterinin sonucudur: "Varoluş koşullarının homojenliği sonucu ortaya çıkan grup ya da sınıf habitus'unun nesnel homojenleşmesi, pratiklerin (herhangi bir maksatlı hesap ve bir norma bilinçli gönderme olmaksızın) nesnel olarak ahenkli olmasını ve (doğrudan bir etkileşimin ya da, *a fortiori*, açık eşgüdümün yokluğunda) karşılıklı olarak uyarlanmasını mümkün kılan şeydir."[9]

Habitus bir kişinin "içselleştirdiği" bir fikirler sistemi olmaktan çok, kişinin kazandığı ve "vücut verdiği" bir dizi kimlikten oluşur. Habitus öncelikle vücut bulmuş bir biçimde, "bir bedensel hexis" olarak vardır:

> Bedensel hexis gerçekleşmiş, vücut bulmuş, kalıcı bir eğilime, süreğen bir durma, konuşma yürüme ve böylelikle hissetme ve düşünme biçimine dönüşmüş siyasal mitolojidir.[10] [...] Başarıyla toplumsallaştırılmış her fail böylelikle, toplumsal bünyeye katıldıklarında, dünyayı düzenleme araçlarına, bütün pratikleri örgütleyen sınıflandırıcı bir şemalar sistemine sahip olur ki, dilsel şemalar (bunlara yeni-Kantçı gelenek, ve

---

5. Agy., s. 72.
6. Agy., s. 86.
7. P. Bourdieu, *The Logic* of *Practice (1980)*, Cambridge, 1990, s. 57.
8. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 89.
9. Agy., s. 80.
10. Agy.

bugünlerde etno-metodolojik okul, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın özerklik ve önem atfeder) bu sistemin yalnızca bir veçhesidir.[11]

Habitus'un süreğenliğini açıklayan, işte bu "vücut bulmuş" habitus kipidir: "Bu şekilde vücut bulmuş ilkeler, bilincin kavrayışının dışında durur ve bu yüzden iradi ve kasti olarak dönüştürülemez, hatta açığa bile çıkarılamazlar; hiçbir şey vücuda gelmiş değerlerden daha fazla dile getirilemez, iletilemez, taklit edilemez değildir ve bu yüzden daha eşsiz değildir..."[12] Dolayısıyla habitus "gözünün önünde bulundurabileceği bir bilgi olarak bir kişinin sahip olduğu bir şey değil, kişinin olduğu bir şeydir."[13]

Bir habitus'u oluşturan "süreğen eğilimler", daha sonraki deneyimlerin ne oranda yaşanacağını belirleyen erken yaşlardaki deneyimlerle birlikte, çocuk belli bir çevrede büyürken yavaş yavaş edinilir: "Ailede edinilmiş habitus okuldaki deneyimlerin (özel olarak pedagojik mesajın benimsenmesi ve özümsenmesinin) yapılaşmasının temelinde yatar ve okulla birlikte dönüşüme uğramış, farklılaşmış habitus zaman içinde yaşanan bütün deneyimlerin yapılaşmasının temelinde yatar [...] ve bu durum, yeniden yapılaşmadan yeniden yapılaşmaya doğru, sürer gider.[14] Dolayısıyla bir habitus birçok "yapı"nın eşzamanlı etkisinin ürünüdür. Aslında habitus içinde farklı yapıların yan yana var olduğu ve birbirine eklemlendiği "mekânı" oluşturur: "Nesnelci analizin evlilik stratejileri, doğurganlık stratejileri gibi çeşitli 'alt-sistemlere' ayıracağı farklı alanlardaki pratiklerin birleştirici ilkesi habitus'tan başka bir şey değildir; yani, nesnelciliğin yan yana dizdiği alanların 'eklemlenmesinin' pratik gerçekleşme yeridir."[15]

---

11. Agy., s. 123.
12. Agy., s. 94.
13. Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 73. Bourdieu, habitus'un faal olduğu derin düzeye bir örnek vererek, "zevk"teki sınıfsal farklılıkları özellikle farklılık temelli (sınıfsal) konumların getirdiği derin bireysel farkların bir göstergesi olarak analiz eder. Farklı sınıflara ait bireyler yalnızca farklı sermaye ve güç miktarlarıyla donatılmamıştır; onlar en "kişisel", "mahrem" nitelikleriyle de, zevkleri, hoşlandıkları ya da hoşlanmadıkları şeyler, kavramları ve inançlarıyla da farklıdır (P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979], Londra, 1984).
14. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 87.
15. Agy., s. 83.

Bourdieu'nün bireyci geleneğin tamamıyla birlikte Giddens'tan önemli farkı artık görülebilir: Bourdieu, kişinin içselleştirdiği "fikirler" ya da "kurallara" karşıt olarak bu kuruluşun süreğen, bilinçdışı ve vücut bulmuş karakterini vurgulayarak, gerçekten de "kişi"nin, "özne"nin, "fail"in kurulmuş doğasını ve yapı tarafından belirlenmişliğini kabul eder.

Ortaya habitus nosyonunun failden yana herhangi bir etkinliği ve özerkliği olumsuzlayıp olumsuzlamadığı sorusu çıkıyor. Bourdieu'nün yanıtı olumsuzladığı yönündedir. Bourdieu pratik bağlamında toplumsal failin her zaman hiçbir biçimde verili "kurallara" indirgenemez olan eylem yönleri icat ettiğini ileri sürer: "Pratiği açık ya da örtük olarak mekanik bir tepki, kendinden önceki koşullarla doğrudan belirlenmiş, bütünüyle sonsuz sayıda önceden kurulmuş birliklerin, 'modellerin' ya da 'rollerin' mekanik işleyişine indirgenebilir bir tepki olarak gören tüm kuramları terk etmek zorunludur."[16] Bunun yerine, "kural için stratejiyi ikame etmeli (ve böylelikle) ritmiyle, yönsemesiyle, tersinmezliğiyle zamanı yeniden işin içine sokmalıyız."[17] Pratik her zaman, içinde failin etkinliğinin ortaya çıktığı ve nesnelci yaklaşımların "mekânsal" temsilleriyle kavranamaz olan, zamansal bir boyuta sahiptir.

Bourdieu örnek olarak Mauss'un mübadele olarak armağan kuramını, Levi-Strauss tarafından savunulan bir kuramı alır. Bourdieu'ye göre, mübadele ilişkileri Levi-Strauss'un yaptığı gibi sadece mekânsal bir anlamda masaya yatırılırsa, karşı armağanın (armağanın ne olduğu kadar önemli olan) zamanlamasının önemi açıklanamaz. Armağan mübadelesi salt matematiksel bir mübadele yapısıyla tasavvur edilemez. Armağanın yapısına yedirilmesi zorunlu olan şey zaman nosyonu ve bu nosyonun hiçbir zaman formel bir modele indirgenemeyen olası çeşitlemeleridir. Ama zamanlama tamamen faile dayanır. Karşı armağanın zamanına ilişkin yapılan tercih her armağan ilişkisinde elzem olan bütünlüklü stratejinin bir parçasıdır. Zamansal boyut, bu yüzden, formel yapısal modellerin hesa-

---

16. Agy., s. 73.
17. Agy., s. 9.

ba katmadığı bir boyut, öznenin (pratikte işlemesi için her "kural" için oynamak zorunda olduğu) etkin rolünün bir göstergesidir.

Bourdieu Cezayir'de kabilelerin uyguladığı kanbağı kurallarını analiz ederken başka bir örnek daha verir. Soykütüğü kuralları (paralel kuzen evliliğinde) ne yasal kurallar ne de normlar olarak işler. Bunlar, örneğin, grup içindeki konumlarını güçlendirmek için, faillerin uyguladığı karmaşık bir strateji içindeki basit öğelerdir. Aslında bu kurallara hiçbir "nesnel" yolla yaklaşılamaz. Farklı kişiler bunları, hepsi de eşit olarak meşru, farklı yollarla sunar: "Bilgi verenler kendi tutarsızlıkları ve çelişkileriyle bize durmaksızın evliliğin hiçbir zaman soykütüksel terimlerle tam olarak tanımlanamayacağını ve belirleyici koşullarına bağlı olarak farklı hatta zıt anlamlar ve işlevler taşıyabileceğini anımsatır."[18]

Bununla birlikte, sabit yapısal kurallar izlemek yerine "stratejiler" uygularken toplumsal failin sahip olduğu özerklik sınırlıdır. Bourdieu, "her bir eylemi özneyle dünya arasında eşi görülmemiş bir karşılaşma haline sokan" Sartre'ınki gibi yaklaşımları reddeder. Habitus, bir biçimde, toplumsal failin stratejiler geliştirebilme ve "amaçlar" güdebilme sınırlarını, her tür özerkliğin sınır çizgilerini oluşturur:

> Habitus, sınırları üretiminin tarihsel ve toplumsal olarak konulmuş koşulları tarafından belirlenen ürünler –düşünceler, algılamalar, ifadeler, eylemler– verme açısından sonsuz bir kapasite olduğundan, sağladığı koşullanmış ve koşula bağlı özgürlük başlangıç koşullarının basit mekanik bir yeniden üretiminden olduğu kadar kestirilemez bir yenilik yaratımından da uzaktır.[19]

Bourdieu'nün habitus nosyonu, terimi kullanmamış olsa bile, bir yapılaşma kuramının temel gereklerini yerine getirir. Bu nosyon, süreğen bir biçimde bireyde içselleştirilmiş –ve bireyi "kuran"– yapısal öğelerin kuramlaştırılmasına imkân verir. Bu "yapılaşmış eğilimler", bireylerin kendi belirledikleri eylem yoluyla toplumsal yapıların yeniden üretilmesini sağlar. Dahası, Bourdieu açısından, bu

---

18. Agy., s. 49.
19. Agy., s. 73.

yapılaşmış eğilimlerin varoluşu bireyin edilgen olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, toplumsal failler belli bir özerklik sergileyen insanlar olarak görülmek zorundadır: Onlar kuralları izlemez, stratejiler geliştirir. Bourdieu'ye göre, failin bir yapılar dizisi içinde kurulduğu iddiası (bu yüzden) failin eylemlerinin mekanik bir biçimde bu yapılardan türetilebileceği iddiasından farklıdır.

Ne var ki, habitus nosyonu genele ilişkin bir nosyondur. Bu nosyon bireyin yapısal kurulmasına ilişkin bir kuram kaleme almanın gerekliliklerini –işleyişin kalıcı, bilinçdışı ve ideal olmayan düzlemi, güdülenim alanıyla ilişkisi ve bir dizi çevrede katılım yoluyla üretimi– gösterir. Ama bu nosyon söz konusu yapısal eğilimlerin kurulma biçimlerinin uygun ve kapsamlı bir kuramını sağlamaz. Habitus'un nitelikleri, birbirleriyle uygun bir biçimde ilişkilendirilmeksizin, bireyde bunların işlediği düzlemler açığa kavuşturulmaksızın ve üretim mekanizmaları yeterince kuramlaştırılmaksızın, basit toplama yoluyla yaratılır.[20] Bourdieu'nün habitus nosyonunun anlamlı oluşuna ilişkin ampirik örnekleri, böylesi bir kavrama duyulan ihtiyacın tespiti bakımından son derece yararlı olmakla birlikte, uygun bir kuramlaştırma çalışmasını kolaylaştırmaktan çok içinden çıkılmaz hale getirir. Bu nosyon hem temeldeki belirleyici nitelikleri ve eğilimleri (örneğin, *Distinction*'daki tat analizinde olduğu gibi) hem de daha sıradan ve bireye "dışsal" öğeleri (Bourdieu'nün "akademik habitus"tan söz ettiği zaman olduğu gibi) kapsayacak şekilde kullanılır.[21] Dahası, kuramsal bilginin bir habitus'u oluşturan ideal-olmayan ama "vücut bulmuş" ilkelere tatmin edici bir açıklama getirip getiremediği sorusu hiç sorulmamıştır.

Habitus'un kuramlaştırılmasındaki yetersizlik, Bourdieu'nün etkin failliğin olabilirliği iddiasında açığa çıkar. Bireyin –sınırlı–

---

20. DiMaggio'nun belirttiği gibi, "Bize başlangıç habitus'unun (asıl olarak erken çocukluk deneyimleriyle öğretilen) kalıcı olduğu anlatıldı ama, bu aynı zamanda dönüştürülebilir de olduğundan, bu kalıcılığın ne anlama geldiğinden ve hangi koşullarda hangi olgular için bir fark yarattığından emin olamadık. Bu sorun, yani kişiliğin kalıcılığı ve esnekliği sorunu, hakkında Bourdieu'nün somut olarak çok az şey söyleyebildiği bir sorundur" (P. DiMaggio, "Review Essay on P. Bourdieu", *American Journal of Sociology*, c. 84, no. 6, 1979, s. 1468).
21. P. Bourdieu, *Homo Academicus* (1984), Cambridge, 1988, s. 143.

özerkliğini iddia etmenin bir yolu olarak Bourdieu'nün "strateji" kavramına ilişkin ampirik örnekler kendi başlarına gerçekten de belli bir özerkliğin var olduğunu göstermekten başka işler görür ama bu özerkliğin varoluşuna ilişkin bir kuram sunmaz. Birçok soru yanıt beklemektedir: Hem habitus'un yapılaşmış eğilimlerinin hem de etkin bir failliğin yerinin yan yana ve özne içinde olması nasıl mümkündür? Bu iki gereklilik birey içinde aynı düzeye mi yoksa farklı düzeylere mi işaret eder? Habitus karşısında etkin failliğin sınırları nasıl çizilebilir? Yapılaşmış eğilimler, "akıl yürüten" özneden hangi anlamda daha "kalıcı"dır?

Habitus toplumsal olarak kurulmuş bireye gönderme yapar. Bourdieu'nün yaptığı gibi, belli bir özerklik savunmak için, ne kadar bağlı olursa olsun, kişinin toplumsal olarak indirgenemez bir parçası varsayılmak zorundadır. "Yapılaşmış eğilimler", "stratejiler" üretebilmesi için, habitus'un dışında kalan ve ona indirgenemez olan belli bir bireysellikle desteklenmelidir. Bourdieu'nün habitus'u kuramlaştırması bu "indirgenemez" bireyselliği, düzlemini ya da sınırlarını tespit etmemize imkân vermiyor. Bu yüzden, eğer Bourdieu'nün habitus nosyonuyla amaçladığı hedeflere ulaşılmak isteniyorsa, daha kesin ve ayrıntılı bir birey kuramlaştırması zorunludur.

Habitus nosyonu bir "pratik kuramı" kurmak için de hayati öneme sahiptir. İçselleştirilmiş eğilimler ve bir dizi yapılaştırma ilkesi olarak habitus pratik bağlamında merkezi bir belirleyicidir. "Pratik aracılığıyla edinilen ve açık temsile varmaksızın pratik durumlarda uygulanan algılama, kavrama ve eylem şemaları" olarak yapılaşmış eğilimler "pratik işlemciler olarak iş görür."[22] Böylelikle habitus "düzenlilikleri (yaratıcı ilkelerinin üretiminin nesnel koşullarında içkin olan düzenlilikleri) yeniden üretmeye yatkın pratikler üretir."[23] Habitus'un "pratik işlemcileri" pratiğin özgün bağlamı içinde etkili hale geldiği için, önceden düşünülerek oluşturulmuş hiçbir düşünsel şema zorunlu olarak ima edilmemiştir.

---

22. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 97.
23. Agy., s. 78.

> Nasıl olursa olsun, bir pratik ustalık, bir sanat sahibi olan bir fail, eylemi içinde, kendisine yalnızca eylem içinde, bir durumla ilişki içinde görünen eğilimi uygulamaya muktedirdir [...] Failler, yalnızca onun pratik işleyişini sağlayarak, gerçek bir durum içinde, pratik işlevlerle ilişki halinde, kendilerini doğru bir biçimde oluşmuş ritüel pratikler üretmekte yetkin kılan *mondus operandi*'ye yeteri kadar hâkim olabilir.[24]

Bir "pratik hâkimiyet", anlatımı yapanın failin kendisi mi yoksa bir dış gözlemci mi olduğuna bakmaksızın, pratiğin kuramsal anlatımlarından her zaman farklıdır:

> Pratiği üzerine düşünür düşünmez yarı kuramsal bir tutum takınan fail, pratiğinin gerçekliğini ve özellikle pratikle pratik ilişkinin gerçekliğini ifade etme şansını tamamen kaybeder [...] pratiğin kendi doğasının bu soruyu (kuramsal irdelenmesi sorusunu) dışladığına ilişkin asli soruna ulaşamaz.[25]

Bu yüzden pratiğin, kendisini bir söyleme çeviren bir dönüşüme, bir yoruma uğratılmaksızın kuramsal olarak temsil edilemeyen ve anlaşılamayan özgün bir kipi vardır. Bourdieu böylelikle, toplumsal pratiğin ideal kendiliklerin –normal, kurallar ya da bireysel anlamların- ürünü olduğunu ve bu yüzden doğrudan kuramsal bir bilgiye dönüşebileceğini savunan bütün akılcı gelenekle bağını koparır. Bourdieu'nün "pratiğin mantığı", "*sens pratique*" dediği bu özgün pratik kipidir; Bourdieu aynı zamanda şuna da işaret eder: "Bilinçli düşünüm ya da mantıksal kontrol olmaksızın, pratik mantık fikri, kendi başına bir mantık, terimleri itibariyle çelişkilidir, mantıksal mantığı reddeder. Bu paradoksal mantık bütün pratiğin mantığıdır ya da, daha doğrusu, bütün *sens pratique*'in mantığıdır."[26]

Bourdieu bu "*sens pratique*" analizini daha da ileri götürür: "Pratik mantık, son analizde temel bir ikiliğe indirgenebilir olan birkaç üretici ilke aracılığıyla bir failin düşünceleri, algıları ve ey-

---

24. Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 90.
25. Agy., s. 91.
26. Agy., s. 92.

lemlerinin bütünlüğünü örgütleyebilir."[27] Daha çok basitlik ve genellik uğruna bir sağlamlık kaybı anlamına gelen bu örgütleme, genelde pratik koşulun işleyiş tarzıdır. Pratik mantık "bir benzetme duyusu, belirlenim için bir asgari zemin sağlayan birkaç temel karşıtlığın (bir kadın bir erkek değildir - bir kaplumbağa bir kurbağa değildir) sayısız uygulamasını doğuran bir tür 'karşıtlık duyusu' olarak" işler ve "anlattığı ilişkiler hakkında hiçbir enformasyon veremez çünkü onun işleyişine imkân veren ilişkilerin belirlenimsizliği ve pusluluğudur."[28] Bu "belirlenimsizlik ve pusluluk", başka şeyler yanında, "farklı şemalara aynı nesnelerin ya da pratiklerin uygulanmasını (örneğin, açma/kapama, girme/çıkma, inme/çıkma, vb.)" açıklayabilir; bu, "ne oranda kesin olarak tanımlandıklarına, ne oranda hepsinin pratik olarak eşit olduğuna göre (yani, kesinsizlik oranlarına göre), sembolik sistemdeki temel ilişkileri niteleyen çok-anlamlılığın kaynağıdır."[29]

Benzer bir biçimde, pratik mantık basit bir üretken karşıtlar tasavvuru aracılığıyla işlev gördüğünden, bir terimin anlamını belirleyen her bir durumda anlamlı olan özgün pratik evrenidir: Örneğin, kabilelerde "ev küresel açıdan, dışarıdan, erkek bakış açısından kavrandığında kadınsı, rutubetli vb. olarak, yani dış dünyaya karşıt bir şey olarak tanımlanabilir ama aynı ev, kendi başına bir evren –bir pratik ve söylem evreni– olarak görüldüğünde, bir erkek-kadın kısmı ve bir de kadın-kadın kısmı olarak ikiye bölünebilir."[30] Pratik mantığın en çok göze batan bir örneği olarak rit'leri gösterebiliriz; bunlar sıklıkla,

> kolaylaştırılması gereken doğal sürecin pratik bir taklididir sadece. Taklitçi temsil, açık metafor ve benzetmenin aksine, bir tencerede tahılın şişmesi, hamile bir kadının karnının şişmesi ve toprakta buğdayın filizlenmesi kadar farklı olguları, bu şekilde ilişkilendirilen terimlerin ya da onları ilişkilendirmekte kullanılan ilkelerin dile dökülmüş özelliklerini ima etmeyen bir ilişki içinde, bağlantılandırır.[31]

---

27. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, s. 110.
28. Agy., s. 113.
29. Agy., s. 111.
30. Agy., s. 110.
31. Bourdieu, *The Logic of Practice*, s. 92.

Bourdieu, basit ikili karşıtlara bu güvenin benzetme temelli işlediğini kaydeden Levi-Strauss ve diğerlerinin bunun farklı bir düşünce "tarzı"na değil pratikte içkin olan pratik mantık kipine denk düştüğünü göremediğini tespit eder. Onlar "pratik durumlarında hâkim olan operasyonlardan kendilerine göre izomorfik olan biçimsel operasyonlara dönüşümü sessizlikle geçiştirmiş, aynı şekilde bunların dönüşümlerinin toplumsal üretim koşullarını soruşturmayı başaramamıştır."[32]

Ne var ki, Bourdieu'nün karşıt terimlere göre pratik mantık analizi Levi-Strauss'un etkisinden pek kurtulamamıştır. Bu mantığın fiili kuramlaştırılması Bourdieu'nün sakınılması gerekir diye uyardığı şeyi varsayar: Bu kuram pratiği kavramlara indirger; kuramsal/biçimsel mantıktan tek farklılığı aynı karşıtlıkları çeşitli koşullarda ve daha az gelişmiş bir biçimde kullanmasıdır. Yukarıdaki örnekte değindiğimiz kadınsı/rutubetli/ıslak, erkeksi/kadınsı nosyonları sadece, pratik durumunda, daha az açık ve daha az gelişmiş bir tarzda işleyen kavramlar olarak sunulur. Onlar hâlâ "nesnel olarak" bilinebilir kalmıştır.

Ayrıca daha ampirik analizlerinde Bourdieu sıklıkla toplumsal için şemayı salt nesnelci bir biçimde sunar, pratik düzeyini ve onun özgünlüğünü tamamen göz ardı eder. Bu çalışmalarda toplumsal failler, bir "çok boyutlu mekân" olarak "toplumsal mekânı" kuran ve grafikle bile gösterilebilen, (ekonomik, kültürel, toplumsal, sembolik) sermayenin farklı miktarları ve tipleriyle donanmış olarak sunulur:

> Toplumsal alan çok-boyutlu bir konumlar mekânı olarak betimlenebilir; öyle ki her fiili konum çok-boyutlu bir koordinatlar sistemine göre tanımlanabilir. Böylelikle failler bu ilk boyutta, toplumsal alan içinde sahip oldukları sermayenin toplam miktarına göre, ikinci boyutta sermayelerinin bileşimlerine göre, yani toplam mal ve mülkleri içinde farklı mal ve mülklerin göreli ağırlıklarına göre dağılmıştır.[33]

---

32. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* s. 117.
33. *P.* Bourdieu, "The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society,* c. 14, no. 6, 1985, s. 724. Bkz. *Distinction,* s. 262, 266, 340 ve 452.

Dolayısıyla sınıfları niteleyen farklı habitus türleri, son tahlilde, sermayenin farklı miktarlarına ve bileşimlerine, yani faillerin işgal ettiği bu nesnel mekândaki farklı konumlara atfedilebilir. Böylesi bir verili "alanda" failler daimi güç mücadeleleri içinde toplam sermayelerini ya da özgün biçimlerini en çoğa çıkarmaya çalışan kişiler olarak görülür (Bourdieu, eğitimi[34] ve Mayıs 1968 olaylarını tartışırken olduğu gibi, ne zaman bir "dinamik analiz"e girişse bu ilkeyi kullanır).[35] Burada görülen nesnel bir kendilik olarak yapısalcı bir yapı kavramıyla (toplumsal mekân doğrudan ve sorunsuz bir biçimde bilimsel bilgiye açılan, ölçülebilir hatta grafikte bile gösterilebilir bir şey olarak görünür) faillerin faydacı güdülenimi ilkesini, birçok farklı alanda aynı türden olduğu düşünülen bir güdülenimi birleştiren bir analiz türüdür. Bu anlamda hem "faydacı toplumsal eylem kavramının Bourdieu'nün toplumsal kuramı ve kültür analizinin temelini oluşturduğu"[36] hem de "Bourdieu'nün 'nesnel yapılar'la habitus ve toplumsal pratik arasında kurduğu ilişkinin bir belirlenim ilişkisi olduğu" yorumunda bulunabiliriz. "Analitik vurgu nedenler yerine sonuçlara yapılmıştır. Yapılar habitus'u üretir, habitus pratikleri yaratır, pratikler de yapıları yeniden üretir, vb."[37] Dolayısıyla Bourdieu gündeme getirdiği "pratiğin mantığı"na ilişkin tatmin edici bir kuram ortaya koymamakla kalmaz, kendi ampirik çalışmaları açısından böyle bir "mantığın" taşıyabileceği anlamı tamamen göz ardı eder. Bourdieu'nün bütün çabasına rağmen özellikle bir çeşit nesnelcilikten kurtulması zor görünüyor. Bundan başka, Bourdieu "pratik", "habitus" ve "stratejiler" arasındaki ilişkiyi yeteri kadar açmıyor. Gönderme yaptığı özgün pratik kipi habitus'un "pratik işlemcilerin" tezahürlerinin sonucuysa, o zaman pratikle faillerin uyguladığı "stratejiler"le bağlantısı nedir? Bu iki

---

34. P. Bourdieu ve J.C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (1970), Londra, 1977.
35. Bourdieu, *Homo Academicus*.
36. A. Honneth, The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on P. Bourdieu's Sociology of Culture", *Theory, Culture and Society*, c. 3, no. 3, 1986, s. 58.
37. R. Jenkins, "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", *Sociology*, c. 31, 1982, s. 273.

düzeyi açıklamak için iki tür pratiği –etkin ve edilgen– ayırmak zorunda değil miyiz? Bourdieu'nün kendisine atfettiği farklılık kipini destekleyecek ve bu yüzden kendisinin faille ilişkisini açığa çıkaracak bir pratik kuramı hâlâ ortada görünmüyor. Ancak böyle bir kuram aracılığıyla pratik düzeyinin özgünlüğü ve onun ne ideal kendiliklere ne de tamamen belirlenmiş bireylere indirgenebilirliği tümüyle desteklenebilir.

Bourdieu'yle Giddens'ın ortak amacı, bireyden hareketle toplumsalın yeniden üretim süreçlerine ilişkin bir kuram ortaya koyarak, "öznelcilik" ve "nesnelciliği" aşmaktır. Bourdieu de bireye belli bir özerklik tanımakta ısrarlıdır ama, Giddens'ın aksine, habitus'un "yapılaşmış eğilimleri"nin toplumsal nitelikte olduğunu vurgular. Böylelikle bireyciliğe dönüş imkânını tamamen ortadan kaldırır. Yine Bourdieu toplumsal pratiğin, özgün bir kipi olan nesnelci kavramsal şemalara indirgenemez bir alan olarak kuramlaştırılması gereğini vurgular. Bu yüzden, yapısal/nesnelci yaklaşımların savunduğundan farklı bir toplumsal kipinin olabilirliğini gündeme getirerek, Giddens'ın hâlâ bağlı kaldığı nesnelcilikten kopar ve böylesi bir kipin mekânı olarak pratik sorusunu ortaya atar. Son olarak, Bourdieu pratiğin kipiyle onu yeniden üreten habitus'un özgün karakteri arasındaki bağlantıya işaret eder.

Ne var ki, Bourdieu kavramları tüm boyutlarıyla irdelemez. Habitus nosyonu yaptığı çağrışımlara rağmen genellikten kurtulamamıştır ve Bourdieu'nün yapısal belirlenimler ötesinde bireyin özerkliğine ilişkin iddiasını destekleyemiyor. Nosyon bu haliyle faillik sorununa tatmin edici bir kuram ve dolayısıyla yapısal/nesnelci yaklaşımların karşısına dikilen engelleri aşmak için bir alternatif getiremiyor. Aynı şekilde, Bourdieu "pratik kuramı"nın daha ayrıntılı bir açıklamasını yaparken nesnelci Levi-Strauss tarzı bir şemaya dönmek zorunda kalırken, daha ampirik çalışmalarında sıklıkla reddettiği nesnelci kuramdan yararlanıyor. Böylece, pratik örneğinde toplumsalın kipine ilişkin alternatif bir kuram gündeme getirmiş ve bu kipi birey aracılığıyla toplumsalın yeniden üretimiyle bağlantılandırmış olmakla birlikte, Bourdieu'nün kuramı tamamen işlenmiş bir alternatif oluşturmaz.

Bu yüzden, "yapı"dan "yapılaştırma"ya geçiş, Bourdieu'nün önerdiği daha gelişmiş bir biçimiyle bile, ne toplumsalı farklı bir biçimde kuramlaştırmada ne de faillik ve tarih sorunlarına daha tatmin edici yanıtlar bulmada, yapısal/nesnelci yaklaşımlara bir alternatif getirmez. Bourdieu'nün katkısı önemlidir ve umut vaat eden bir doğrultuya işaret ediyor ama eğer amaçlarına erişmek istiyorsa daha fazla işlenmesi gerekiyor.

VI
Derrida ve "différance"

Bourdieu toplumsalın alternatif bir varlık kipini sadece pratikle ilişkisi içinde kuramlaştırma imkânına işaret ederken, bir bütün olarak toplumsal için benzer bir kuram geliştirme peşinde olan bir düşünce akımı vardır. Bu akım yapısalcılık ve onun tam belirlenim ve kapanma varsayımlarına bir karşı duruş olarak harekete geçmiştir. Genelde bu yaklaşımı J. Derrida temsil eder ama özel olarak toplumsalın kipine değinen kuramlar arasında E. Laclau ve C. Mouffe'un ve daha önemlisi toplumsalın alternatif, "açık" bir kipini kuramlaştırmayı amaçlayan C. Castoriadis'in çalışmalarını sayabiliriz.

Derrida eleştirel felsefe anlatımını Batı düşüncesine egemen olan

"mevcudiyet metafiziği"nin bir eleştirisi olarak sunar.[1] Mevcudiyet metafiziği,

> varlığın anlamının genelde, bu genel biçime bağlı ve bu biçim içinde sistemlerini ve onların tarihsel dizilişlerini (şeyin *eidos* olarak görünüşte mevcuda çıkışı, töz/öz/varoluş olarak mevcudiyet [*ousia*], şimdinin ya da an'ın [*nun*] işaret [*stigmè*] olarak zamansal mevcudiyeti, cogito, bilinç, öznelliğin kendi-mevcudiyeti, ötekinin ve ben'in, ego-nun maksatlı olgusunun karşılıklı öznelliği olarak yan yana mevcudiyeti vb.) örgütleyen bütün alt-belirlenimlerle birlikte, bir *mevcudiyet* olarak tarihsel belirlenimidir.[2]

Derrida bu geleneğin tamamını "sözmerkezcilik" (logocentrism) ya da "sesmerkezcilik" (phonocentrism) olarak niteler (sesmerkezcilik çünkü fonetik yazı, herhangi bir bağlamın dışında, ancak kendi bağlamları içinde özgün bir anlam kazanan ideogramlar ya da hiyeroglifler gibi yazılmış tarzlarla karşıtlık içinde, bir gösterilenden bahsederek, sözcüklerin kendilerini bir anlamla donanmış olarak görür). Bu "sözmerkezcilik" tarihinde "en belirleyici ayrım, aynı zamanda doğa bilimi olarak mutlak mevcudiyetin belirlenimi, ben-mevcudiyeti, öznellik olarak kurulduğu anda ortaya çıkar."[3] Bu, Hegel, Husserl ya da Heidegger'de olduğu gibi, naif antropolojizm eleştirildiğinde bile böyledir. Hegel ve Husserl'de, "ampirik antropolojizm eleştirisi sadece" aşkın bir *telos*'u olan "aşkın bir hümanizmin olumlanmasıdır": "İnsanın (olgusal bir antropolojik sınır olarak) amacı, insanın (belirlenmiş bir açılma ya da bir ereğin sonsuzluğu olarak) amacı noktasından düşünce için bilinir kılınmıştır."[4] Heidegger'de, "insandan *değil* Dasein'dan söz ediliyor da olsa, bu Dasein insandan başka bir şey değildir. Dasein, daha önce

---

1. Biz burada Derrida'nın, asıl olarak *Of Grammatology* ve makaleler toplamı *Writing and Difference* ve *Margins of Philosophy* ve mülakatlarından oluşan *Positions* başta olmak üzere, erken dönem –1970'lere kadar– ve daha çığır açıcı çalışmaları üzerinde duruyoruz. Geç dönem çalışmaları bu kavramlarda herhangi bir değişiklik yapmamıştır.
2. J. Derrida, *Of Grammatology* (1967), Baltimore, 1976, s. 12.
3. Agy., s. 16.
4. J. Derrida, "The Ends of Man" (1968), *Margins of Philosophy,* Brighton, 1982, s. 123.

metafizik *humanitas* kavramlarına dönüşe izin veren insanın özü kavramının bir tekrarıdır."[5]

Derrida'ya göre, bu "sözmerkezcilik"ten kurtuluşun ilk adımını yapısalcılık attı. Derrida, yapısalcılığı "yapısal bütünlük içindeki her şeyi karşılıklı bağımlı ve döngüsel gören bir yöntem" olarak tanımlar. Sözü edilen kopuşu da bu karşılıklı bağımlılık, yani yapının ilişkisel niteliği sağlamıştır. Yapısalcılık öncesinde, her ne kadar "yapı –ya da daha doğrusu yapının yapısallığı– her zaman işlemiş de olsa, yine her zaman ya etkisizleştirilmiş ya da indirgenmiştir; bu ona bir merkez, bir referans noktası ya da sabit bir orijin atfetme süreci sayesinde başarılmıştır."[6] Bu merkez –bir *arche* ya da bir *telos*– yapısal düşünce içindeki mevcudiyet metafiziğinin ifadesidir. Bu "merkez" yoluyla, aynı zamanda hem içeri hem de dışarıda yapı, "*telos, altheia* ya da *ousia*" tarafından düzene sokulmuş ya da yapıya bir anlam atfedilmiştir.

Buna karşılık, yapının ilişkisel tanımı, "kendi başına hiçbir anlamı olmayan ve metafizik hümanizmin yakasını ya anlamsızlığın ya da dehşetli bir saçmalığın hiç bırakmadığı anlamına da gelmeyen bir 'formel' örgütlenme temelinde anlamın olabilirliğinin belirlenimine" imkân verir.[7] Ne var ki, ilişkisel yapı tanımı yeterli değildir çünkü, Derrida'nın Levi-Strauss'la ilgili belirttiği gibi, beraberinde tarihin ve zamanın bir inkarını da getirir: "Yapısallığa, yapının içsel orijinalliğine saygı, zamanın ve tarihin etkisizleştirilmesini elzem kılar."[8] Yeni bir yapının ortaya çıkışı ancak "bir yapıdan diğerine geçiş sorunu yokmuş gibi davranarak, tarihi paranteze alarak" açıklanabilir.[9] Bu yüzden ilişkisel yapı tanımının bir adım ötesine gitmek zorunludur.

---

5. Agy., s. 127.
6. J. Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" (1966), *Writing and Difference*, Londra, 1978, s. 278.
7. Derrida, "The Ends of Man", s. 134.
8. Derrida, "Structure, Sign and Play", s. 291.
9. Agy. Dahası, Derrida'ya göre, Levi-Strauss hâlâ romantik bir biçimde, Rousseau gibi, bir mutlak söylemin olası bir totalleştirilmesini, asal bir masumiyeti, "bir tür mevcudiyet etiği, orijinlere duyulan bir nostalji etiği, arkaik ve doğal bir masumiyetin etiği, konuşmadaki mevcudiyetin ve kendini mevcuda sunuşun saflığının bir etiğini" arzu ediyor. (Agy., s. 292; ayrıca bkz. *Of Grammatology*, s. 97).

Derrida'nın metafizik eleştirisinin toplumsal düşünceye içkin bir değerlendirmeyle çok sayıda bağlantı noktası vardır. Aslında toplumsal kuramlar Derrida'nın değindiği "mevcudiyet metafiziği"nin özgün bir kertesi olarak görülebilir: Geleneksel bireyci paradigmalar, "mutlak mevcudiyetin belirleniminin ben-mevcudiyeti, öznellik olarak kurulduğu" "on yedinci yüzyılın büyük akılcılıklarının" doğrudan bir devamıdır. Bunların idealist/akılcı gelenek içindeki karşıt yapısal yaklaşımları, öznelliğin ben-mevcudiyeti yerine tarihin, bir başlangıcı ve/veya bir sonu olan, belirlenmiş ve belirlenebilir bir tarihin öznesi olarak toplumu geçirir. Daha sonra da her zaman toplumu ve tarihi düzene sokan tarih-aşırı kategoriler varsayılır. İki örnekte de, bizatihi tarih-aşırı olan ve aklın doğrudan vakıf olabileceği bir "dışarı" toplumsalın birbirini izleyen yapısal bütünlüklerini belirler ve Derrida'nın değindiği "yapının yapısallığı"nı etkisizleştirir. Yapısalcılık ve onun bir toplumsal yapıyı bir dış "merkez"e gönderme yapmayan bir farklılıklar sistemi olarak sunmasıyla, böylesi tarih-aşırı sabitlerden kopuşun ilk adımı atılmış olur. Bu bir "ilk adım"dır çünkü Derrida'nın işaret ettiği gibi, bir "merkez" ve bir "dışarı" yalnızca Levi-Strauss örneğinde olduğu gibi değil Althusser örneğinde olduğu gibi de yeniden kurulmuştur. Yapısalcılığın karşılaştığı ve göründüğü kadarıyla Derrida için bir başlangıç noktası oluşturan sorunların üstesinden gelme aynı zamanda mevcut çalışmanın da hareket noktasıdır. Bu yüzden, Derrida'nın yapısalcılığa alternatifi toplumsalın kuramlaştırılması çerçevesinde de ilginç olabilir.

Derrida, tek bir terimle hem "fark yaratma" hem de "erteleme" anlamını vermeyi amaçlayarak Fransızca'da yeni bir sözcük yaratarak, *différance* nosyonunu devreye sokar. Yapının farklılık temelli tanımına –bir farklılıklar sistemi olarak yapıya- zamansal farklılık da eklenmiştir. Yapı kendini erteleyen, zaman içinde açılan bir şey olarak görülür: "*Différance*, bu farklılıkları, bu farklılık etkilerini –yalnızca eylemlilik olmayan bir şey aracılığıyla– 'üreten' oyun anı

olacaktır."[10] *Différance* nosyonu, mevcudiyet metafiziğine bir alternatif sağlayabilecek *zorunlu* bir açıklığı gündeme getirir.[11] Ne var ki bu nosyon, bir özün yeni bir ifadesi olarak görülmemelidir: "Farklılıklar üreten *différance*, basit ve tadilatsız –farksız/kayıtsız– bir şimdide bu farklılıklardan önce gelmez. *Différance* tam olmayan, basitolmayan, farklılıkların yapılaşmış ve fark yaratıcı orijini değildir. Dolayısıyla "orijin" adı artık ona göre değildir.[12] O daha çok bir hareket olarak görülmek zorundadır: "*Différance*'la bir hareket, kendisine göre dilin, herhangi bir kodun, genelde herhangi bir referans sisteminin 'tarihsel bakımdan' bir farklılıklar örgüsü olarak oluşturulduğu hareket anlatılıyor."[13] *Différance* "ne bir sözcük ne de bir kavramdır", onun "oluş" kipi yoktur, o daha çok "ontik-ontolojik farklılığın önaçılmasıdır."[14] Derrida ayrıca *différance*'ın gönderme yaptığı kipi anlatmak için "iz" ya da "ön-iz" terimlerini de kullanır. Bu "iz" hiçbir yere götürmeyen bir iz, kendi sonucunda hiçbir mevcudiyet barındırmayan bir "ilk-iz"dir.[15] İz, *différance*,

> doğa ve kültür, hayvanlık ve insanlık, iç ve dış arasındaki zıtlıktan önce düşünülmek zorundadır: Dünyada en çok aşina olduğumuz şey, bizatihi aşinalık olarak bildiğimize inandığımız dışarısı, 'mekânsal ve 'nesnel' dışsallık *grammè* olmaksızın, zamansallaştırma olarak *différance* olmaksızın, şimdinin anlamına kazınmış ötekinin mevcut-olmayışı olmaksızın, yaşayan mevcudun somut yapısı olarak ölüyle ilişki olmaksızın ortaya çıkmayacaktır.[16]

---

10. J. Derrida, "Différance" (1968), *Margins of Philosophy*, s. 11.
11. Derrida açıklık imkânının yaratılışta olduğu gibi, örneğin, Husserl'de de var olduğunu belirtir. Ama bu yaratılış "kendini yeniden ele geçirmek için kendinden farklılaşan tarihte üretilmiş logos," "Kantçı anlamda bir İdeaya, yani sonsuz olanın bilince taşmasına, yapılan göndermelerle Husserlci analizin birçok uğrağında anlatılan, deneyimlenen şeyin sonsuz açılmasıdır" (J. Derrida, " 'Genesis and Structure' and Phenomenology" *(1959), Writing and Difference*, s. 162, 166). Derrida'nın amacı bu sonsuz açılmayı korumaktır ama zaman dışı ve aşkın bir aklı kabul etmeksizin.
12. Derrida, "Differance", s. 11.
13. Agy., s. 12.
14. J. Derrida, "Freud and the Scene of Writing" (1966), *Writing and Difference*, s. 198.
15. Derrida, *Of Grammatology*, s. 62.
16. Agy., s. 71.

Différance'ın anlattığı açılma, bir bilinç içindeki bir "ihtiyaç" ya da bir "arzu"nun sonucu olarak görülemez çünkü "konuşan ya da gösteren özne, dilsel ya da göstergebilimsel *différance*'ın oyunu olmaksızın konuşan ya da gösteren olarak, kendinde mevcut olamaz [...] Bilinç olarak özne ben-mevcudiyeti olmak dışında hiçbir zaman kendi kendine tezahür etmez." Bu ben-mevcudiyeti zaten *différance*'ı önvarsayar: "Böylelikle artık mutlak anlamda Varlık'ın merkezi formu olarak değil bir 'belirlenim', bir 'sonuç' olarak mevcudiyetten –ve özgün olarak bilinçten, bizatihi bilincin yanında varlıktan– söz edebiliriz."[17] Aslında, *différance* olmaksızın "ne 'özne', ne 'tarih' ne de 'sembolik' olacaktır."[18]

Différance en iyi "yazı"da, "artık doğrusal ve sessel işaretleme olarak dar anlamda anlaşılmak yerine" bizatihi göstermenin imkânını, "sınıflandırıcı farklılığın canlanmasının imkânını"[19] devreye sokan bir şey olarak ve dolayısıyla genelde dilin varoluşunun arkasındaki bir şey olarak anlaşılan yazıda kendini gösterir. Ne var ki, bilinen anlamıyla yazı, metnin yazısı, aynı zamanda *différance*'ın en belirgin alanıdır: Metin hiçbir zaman kapanmaz, o her zaman kendini erteler, kendi "dışarısı"nı kendi "içerisi"nin sınırları olarak bünyesinde barındırır. *Différance* ilkesi sonuç olarak metin analizinin bir aracı olarak da kullanılabilir: Bu Derrida'nın yapısökümcü yöntem adını verdiği şeydir.

Nihayet, Freud'un bilinçdışına atfettiği kip, *différance*'ın "varoluşu"nun ve işlevinin bir örneğidir:

> Belli bir değişkenlik –ki buna Freud bilinçdışı gibi metafizik bir ad verir– kesinlikle her türlü mevcudiyet sürecinden muaftır; bu değişkenlik yoluyla biz ondan kendisini kişide göstermesini isteyeceğiz. Bu bağlamda ve bu kılığa bürünmüş olarak, bilinçdışı, bildiğimiz gibi, saklı, sanal ya da potansiyel bir ben-mevcudiyeti değildir. O kendisinden farklıdır ve kendisini erteler; bu da kuşkusuz onun bir farklılıklar ağı olduğu ve aynı zamanda dışarıya temsilciler, delegeler, vekiller gönderdiği anlamına gelir; ama vekiller veren de onsuz "var" olabilir,

17. Derrida, "Différance", s. 16.
18. J. Derrida, *Positions* (1972), Londra, 1987, s. 88.
19. Derrida, *Of Grammatology*, s. 109.

> mevcut olabilir, bir yerlerde "kendi" olabilir ve hatta az da olsa bilince çıkabilme şansı bile vardır.[20]

Différance kavramı bir toplum kuramına bir şey sunabilir mi? Derrida'ya göre, bu nosyon "mevcudiyet metafiziği"ne ve her tür özcülüğe bir alternatif getirir. Ne var ki, "ontik-ontolojik farklılığın ön-açılması", "ilksel ben-mevcudiyeti olmayan" olarak *différance*, göründüğü kadarıyla, Heidegger'in *Dasein*[21] nosyonuyla aynı düzeyde, aynı biçimde işler (ama *différance* hiçbir biçimde özneye gönderme yapmaz). *Différance* bir "öz" değildir çünkü özellikle her tür özcülüğü reddeder ama, Derrida'nın kendi sözcükleriyle oynayacak olursak, bir (negatif) özden başka bir şey değildir. *Différance*'ın özcülüğü olumsuzladığı düşünülürse de aynı zamanda bütün varlık sorununu onun ben-mevcudiyeti (olmayışı) aracılığıyla örgütler. Bu yüzden, bir yandan geleneksel metafiziğin bir olumsuzlanması söz konusuyken, öte yanda ise aynı düzeyde ve aynı tutkularla işlevini sürdüren bir söylem ve kavramlar vardır. Aslında *différance* nosyonu (ve Derrida'nın aynı şeyi anlatmak için gündeme getirdiği bütün diğer nosyonlar), muğlak bir biçimde olsa bile, tam da böyle bir metafiziği yeniden kurarak Derrida'nın kendi geleneksel metafizik eleştirisinin elzem kıldığı radikalizmi etkisizleştirir. Derrida nihayetinde her şeyi kucaklayan bir felsefi söyleme duyulan özlemi korumaktadır; oysa onun başlangıç noktası böyle bir felsefenin eleştirisidir.

Différance nosyonu fiili toplumsal olgular nosyonunun ötesinde ve arkasında olan bir düzeyde işler ve ayrıksı olarak düşünceye gönderme yapar. "Ontik-ontolojik farklılığın ön-açılması" önceden vardır ve her tür "pozitif" toplum bilim düzeyini tanımlar. Aslında, Derrida'nın kuramı düşüncenin fiili hareketi açısından tarihin ve toplumun geçersizliğini ima eder. Habermas'ın işaret ettiği gibi, "[Derrida] da [Heidegger gibi], ontolojik ve arke-yazım alanında çok daha özgür ve zengin çağrışımlarla at koşturmak için, siyaseti

---

20. Derrida, "Différance", s. 21.
21. J. Habermas da *The Philosophical Discourse* of *Modernity*'de bunu savunur (1985), Cambridge, 1990, s. 161.

ve çağdaş tarihi ontik ve ön zemin statüsüne indirir."[22] Bu yüzden, bu haliyle *différance* nosyonu toplumsalın kuramlaştırılmasında yararlı olamaz.

Ne var ki, bu nosyon daha az doğrudan bir biçimde bir toplum kuramı için anlamlı olabilir mi? Derrida'nın eserlerine ilişkin belli bir yorum *différance* nosyonunun epistemolojik içerimlerine odaklanmıştır. Derrida, genel bir bilgi kuramı gündeme getirerek, bilginin ve doğrunun zorunlu ve kaçınılmaz göreliğini savunan bir düşünür olarak görünür.[23] Eğer böyleyse, toplum kuramı yorumbilimsel gelenekle bazı paralellikler taşıyan bu bilgi kuramı çerçevesinde de kaleme alınabilir. Gelgelelim, bilimsel düşüncede açıklıktan ya da herhangi bir nihai kapanmanın yokluğundan söz etmek, bu düşüncenin *içeriği* ve konusu –bizim örneğimizde, "toplumsal"– hakkında öne sürdüğü varsayımlar üzerine hiçbir şey ima etmez. Bundan başka, bu kitabın birinci kısmında savunulduğu gibi, toplumsal bilgi üzerine epistemolojik bir tutumu savunmak için, toplumsalın ontolojik bir anlatımı da verilmek zorundadır ki Derrida'da buna rastlayamıyoruz. Dolayısıyla toplum bilimlerinin bir epistemolojisi açısından Derrida'nın önemi azdır.

Derrida'nın eserlerinin anlamı hakkında daha kısıtlı bir yorum, bir toplum kuramı açısından, farklı ideolojileri analiz etmenin bir aracı olarak "yapısökümcü" yöntem üzerinde odaklanır.[24] Derrida bir metin hakkında bir yorum aracılığıyla "dışarı"nın (söylenmeyen ya da yazılmayan şeyin) içeriye (söylenmiş ve yazılmış şey) nasıl

---

22. Agy., s. 181.

23. Buna benzer bir yorum, örneğin, R. Gashe tarafından yapılmaktadır. Gashe, Derrida'yı düşünüm ve düşünümselliğin nihai temellerine değinen biri olarak görür; "temel philosophemes'in olabilirlik koşullarının ekonomisini açıklayan yarı-sentetik kavramların kuruluşuyla uğraşıyor" (R. Gashe, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, 1986, s. 7). Ne var ki, denilmektedir ki, sözcüğü sözcüğüne alındığında Derrida'nın anlatımı anlamın yeniden canlandırılması değil, yıkılmasına hizmet ediyor: "Nasıl düşünümün gerilemesi bilinç olgusunu açıklanamaz hale getiriyorsa, Derrida'nın anlatımı söz konusu olduğunda, hiçbir zaman bir anlam ortaya çıkmayacaktır; ortaya durmak bilmez bir şekilde işaretlerin öteki işaretler tarafından dolayımlanmasından, yani anlamın oluşması değil, yıkılmasından başka bir şey çıkmayacaktır (P. Dews, *Logics of Disintegration*, Londra, 1987, s. 30).

24. Örneğin, M. Ryan, *Marxism and Deconstruction*, Baltimore, 1982.

müdahale ettiğinin ayırt edilebilir olduğunu belirtmekle birlikte[25], böylesi bir yöntem söz konusu "ideolojiler"in geleneksel eleştirel analizinden çok daha fazlasını sunmaz. Ayrıca, bu yöntem örtük varsayımlara işaret edebilir ama geniş toplumsal bağlamda bu varsayımların kaynağını ve orijinini belirleyemez.

Dolayısıyla, metafizik eleştirisinin toplum kuramına ilişkin özcülük karşıtı bir eleştiriyle paylaştığı ortak zemine rağmen, Derrida'nın eseri bir toplum kuramı açısından doğrudan anlamlı görünmüyor. Yine de, Derrida'nın yapısalcılığa bir alternatif olarak açıklığı zorunlu ve kaçınılmaz bir şey –yapıların farklılık temelli bir tanımıyla birlikte bir zamansal erteleme– olarak olumlama niyeti ya bulanık bir metafizik ya da kısır bir görelik içinde kaybolmayacak kadar önemlidir. Yapısalcılığın bir başlangıç noktası olduğunu düşünen Derrida'nın kendisidir. Ama yapısalcılık, ister dilbilimsel ister toplumsal kuramsal çeşitleriyle olsun, pozitif (pozitivistik değil) bilimlere ve onların nesnelerinin (dil ya da toplum) kuramlaştırılmasına gönderme yapıyordu. Ayrıca Derrida *différance*'la bilinçdışı düzlem, psişenin işleyişinin pozitif düzlemi arasında bağ kurar. Bütün bu yukarıda söylenenler *différance*'ın gösterdiği açıklığın olumsuz bir öz olmak dışında muhtemel bir kuramlaştırılmasına işaret ediyor. Aslında, aksi halde hareketsiz "yapılara" bir "değişkenlik" getirerek ve böylece yapısal/nesnelci kuramlara bir alternatif sunarak, bir toplumsal düzlemi içinde böylesi bir açıklığı tespit ihtimali kendini gösteriyor. Ve işte Laclau ve Mouffe'la Castoriadis'in yapıtlarında böyle bir ihtimali araştıracağız.

---

25. Derrida çalışmalarını, "mevcudiyetin metafiziği"nin bir eleştirisi bağlamında hem de *différance* kavramını kurmak için, belli başlı figürlerin –asıl olarak felsefi ama aynı zamanda da edebi figürlerin– böyle bir eleştirel okunmasına yöneltir. Metinsel analiz –yapısöküm olarak– Derrida'nın çalışmalarında merkezi bir rol oynar çünkü metinlerin yorumlarıyla ilerler ve çünkü onun için "metin" *différance* oyununun önde gelen örneğidir.

VII

Laclau ve Mouffe'un "söylemsel eklemlenmeler"i

Laclau ve Mouffe'un kuramsal projesi son tahlilde siyasal bir amaca yönelmiştir: Radikal demokrasi imkânının olumlanması. Bu imkânı temellendirmek için açık ve olumsal olarak toplumsala ilişkin genel bir kuram da ortaya koyarlar.[1]

Laclau ve Mouffe için Marksizm, "sayesinde yeni bir siyasal kavrayış formüle etmenin mümkün hale geldiği geleneklerden *biri*"[2],

---

1. Bkz., asıl olarak, E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* Londra, *1985,* ve "Post Marxism without Apologies", *New Left Review,* no. 166, 1987; E. Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time" *(1990), New Reflections on the Revolution of Our Time,* Londra, 1990. (NLR makalesi aynı kitaptadır ama burada ilk basıldığı haliyle makaleye gönderme yapılıyor.)
2. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* s. 3, vurgular yazarlara ait.

yapısalcı Marksizm ise bir çıkış noktasıdır. Onlara göre, ekonomiye ya da işçi sınıfının "nesnel çıkarları" ve "nesnel hedefi"ne –ancak teleolojik bir tarih kavrayışı çerçevesinde desteklenebilir bir nesnelliğe– atfedilen belirleyici rolü reddetmek yeterli değildir. "Althusservari bütünlüğün basit bir mantıksal yapısökümü", (tıpkı Hindess ve Hirst'ün Althusser eleştirisinde olduğu gibi) "bağlantısız 'öğeler'in kendilerine atfedilen eksiksiz ve tartışmasız bir kimliği olduğu" varsayımını korur. Radikal olması için eleştirinin "her kimliğin eksikli, açık ve siyasal olarak müzakere edilebilir niteliğinin olumlanması yoluyla, her tür sabitliğe" yönelik olması zorunludur.[3]

Sonuç olarak Laclau ve Mouffe'a göre, yapısal bütünlük "kendisine dışsal, altta yatan bir ilkenin ifadesi olmayan [...] farklılık temelli konumlanışların bir toplamı" olarak görülmelidir.[4] "Söylemler" adı verilen bu gibi yapısal bütünlüklerin Foucault'nun kendi "söylemsel formasyonları"na –yani "dağılım içinde düzenliliğe"– atfettiği kipi vardır. Bu bütünlükler, "kimlikleri eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak dönüşüme uğrayacak şekilde öğeler arasında bir ilişki kuran herhangi bir pratik" olarak, bir "eklemleyici pratiğin" sonucudur. "Farklılık konumlarına, bir söylem içinde eklemlenmiş göründükleri müddetçe, uğrak diyeceğiz. Buna karşılık, söylemsel olarak eklemlenmemiş herhangi bir farklılığa öğe adı veriyoruz."[5] "Sistematik bir yapısal toplam olarak söylemsel eklemlenme içinde, ilişkiler kimlikleri özümleyemez; ama kimlikler salt ilişkisel olduklarından bu da eksiksiz bir biçimde kurulmuş hiçbir kimliğin olamayacağını söylemenin bir başka yoludur." Farklılık temelli kendiliklerin her toplaşması, "her toplumsal pratiğin kurulması için zorunlu bir alan" olan ve "söylemsellik alanı" dediğimiz "anlam fazlası" tarafından sürekli bozguna uğratılır.[6] "Öğeler" ve "uğraklar" ayrımı, "söylemsellik alanı" ve söylemsel eklemlenmeler demek olan bu alanın kısmi kapanmaları ayrımına denk düşer. Bu alan içinde ve öğelerin bir söylemle eklemlenmeleri öncesi "öğelerin statüsü, bir söylemsel zincire bütünüyle eklemlenmekten aciz olan yüzer gezer

3. Agy., s. 104.
4. Agy., s. 106.
5. Agy., s. 105.
6. Agy., s. 111.

gösterenlerin statüsüdür."[7] Yüzer gezer gösterenler olarak öğelerin gerçek kimliği yoktur. Her zaman kısmi olan bir kimlik uğrak haline geldiğinde, yani "eklemleyici pratiğin sonucunda ortaya çıkan bir bütünlüğün" parçasını oluşturduğunda kurulmuş olur.

Kullandıkları terminolojiye rağmen Laclau ve Mouffe kuramlaştırmalarını sınırlı anlamıyla "söylem"e, yani fikirlere ve ideolojilere gönderme yapan bir şey olarak görmez. "Her toplumsal biçimlenimin anlamlı"[8] olduğunu ve

> (a) her nesnenin, hiçbir nesne her tür söylemsel tezahür koşulunun dışında verili olmadığı müddetçe, bir söylemin nesnesi olarak kurulduğunu ve (b) genelde bir toplumsal pratiğin dilsel ve davranışsal veçheleri denen şeyler arasında yapılacak herhangi bir ayrımın ya doğru olmadığını ya da söylemsel bütünlüklerin biçimleri altında yapılaşmış olan toplumsal anlam üretimi içindeki bir farklılaşma olarak yerini bulması gerektiğini"[9]

vurgulayan Laclau ve Mouffe, "söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler arasında ayrım" yapılmasına açıkça karşı çıkar.

Laclau ve Mouffe özneye ilişkin de bir kuram geliştirir: "Özneler toplumsal ilişkilerin orijini olamaz",[10] onlar "söylemsel yapılar" içinde tanımlanmış "özne konumları"nın mekânıdır. Ne var ki, bir "söylem" her zaman açık olduğundan ve hiçbir zaman tam olarak kurulu olmadığından, özne de hiçbir zaman tam olarak belirlenemez: "Bir söylemsel konum olarak her özne konumu, her söylemin açık doğasında yerini alır."[11] Laclau daha da ayrıntıya iner: "Toplumsal kimlikler alanı tam kimlikler alanı değil, nihai kurulamamalarının alanıdır[12] [...] öznenin mekânı yerinden çıkmışlığın mekânıdır. Yapının bir uğrağı olmaktan uzak olan özne, genelde yapıyı –kendine yeterli bir nesne olarak– kurmanın imkânsızlığı sonucunda ortaya çıkar."[13]

---

7. Agy.
8. Laclau ve Mouffe, "Post Marxism without Apologies", s. 82.
9. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 107.
10. Agy., s. 115.
11. Agy.
12. Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", s. 38.
13. Agy., s. 41.

Her özne konumunun açık niteliği yüzünden, öznenin birçok yapı, yapılar arası bir kaynaşma tarafından belirlenmesi mümkündür.[14] Ayrıca, bağlı kalmakla birlikte, öznenin çoklu belirleniminin imkân vereceğinin ötesinde bir özgünlüğü ve dolayısıyla tam anlamıyla bir özerkliği vardır: "Özerkliğin derecesi değişebilir ama tam özerklik kavramının hiçbir anlamı yoktur."[15]

Bir "hegemonik özne" ve bir "hegemonik proje"nin ortaya çıkışına imkân veren de bu özerkliktir. "Hegemonya", içinde öznelerin yeni bir "söylemsel eklemlenme" oluşturmak için henüz "uğraklar" halinde billurlaşmamış "öğeleri" kullandığı bir eklemleyici pratiktir. Hegemonik özne kısmen eklemlenmiş "öğelere" dışsaldır ama bu dışsallık (üretim düzlemi geleneksel hegemonya tanımı içinde kaldığından) hiçbir ayrıcalıklı toplumsal düzlemi ima etmez.[16] Hegemonik bir projenin var olabilmesi için "antagonizmalar" zorunludur ("antagonizma" terimi Laclau ve Mouffe için iki uzlaşmaz tarafın –sınıflar ya da kişilerin– bildik yan anlamlarını korur). Yine de antagonizma bir hegemonik projenin biçimini önceden belirlemez çünkü o farklı projelere ve farklı söylemlere de eklemlenebilir. "Hegemonik projeler"in mümkün oluşu aynı zamanda, "yeni toplumsal hareketler"in bütünlüklü bir proje içinde eklemlenmesi yoluyla, bir "radikal demokratik hegemonik proje"yi de mümkün kılar.

---

14. Laclau ve Mouffe, Freud'un "üstbelirlenim" terimini "bir simgesel boyut ve bir anlamlar çokluğu gerektiren bu özel tip kaynaşmayı" betimlemek için gündeme getirdiğine işaret ediyor *(Hegemony and Socialist Strategy*, s. 97).
15. Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", s. 38.
16. Laclau daha önceki bir çalışmasında (E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra, 1977), asıl olarak Gramsci'yi izleyerek bir hegemonya kuramı önermişti. Söz konusu çalışmada hegemonya, siyasal/ideolojik alanda da hegemonik bir konumu sağlayacak bir birlik oluşturmak için farklı ideolojik öğeleri güdümleyen ve örgütleyen bir egemen sınıfın sonucudur. Hegemonik bir eklemlenme yoluyla, öteki sınıfların talepleri hegemonik sınıfın çıkarlarıyla bağdaşacak bir biçimde yönlendirilebilir. Böylelikle, sınıf ilişkilerini belirleyen üretim ilişkileriyle sınıf ilişkilerine indirgenemeyen ideolojik ve siyasal düzeyler arasında bir ayrım yapılır. *Hegemony and Socialist Strategy*'de, hegemonik bir eklemlenmenin yaratılış süreci aynı kalır ama üretimin ayrıcalıklı rolü terk edilmiştir: "Hem hegemonik kuvvet hem de hegemonize edilmiş öğelerin toplamı aynı düzlemde –söylemselliğin genel alanında– kurulacaktır" (Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 135*)*.

Laclau ve Mouffe'un kuramlaştırmaları Derrida'nın işaret ettiği yöndeki düşüncenin bir toplum kuramı çerçevesinde nasıl kullanılabileceğine bir örnek teşkil eder. Burada akılcı/nesnelci yapısal yaklaşımların kapalı ve eksiksiz belirlenebilir toplumsal yapısal kendilikler yolundaki merkezi varsayımına hem açıkça karşı çıkılmış, hem de bir alternatif ortaya konmuştur.[17] İddia edilen şey, Bourdieu'nün pratik kuramında olduğu gibi, toplumsalın bir düzeyinin ya da bir kısmının değil, bir bütün olarak toplumsal alanın zorunlu bir açıklığı ve olumsallığıdır. Sonuçta "özne", farklı yapılar tarafından çoklu belirlenimin ötesinde belli bir derecede özerklik sergileyen, ama hiçbir zaman tam olarak özerk olmayan, yapısal olarak belirlenmiş bir şey olarak görülebilir. Sınırsız olmasa da, bu özerklik hegemonik projelerin ve dolayısıyla geniş anlamda "siyaset"in ortaya çıkması için yeterlidir. Bu yüzden faillik sorununa tatmin edici bir açıklama getirilmiş görünür. Dahası, her ne kadar Laclau ve Mouffe bunu açıktan tartışmamış da olsalar, tam olarak kurulmamış, açık bir yapı her zaman kendini değiştirebildiğinden, "oluş" devreye sokulabilir ve farklılaşma ve değişim sorunu da ele alınabilir. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe'un argümanının genel doğrultusu yeni bir yolu gösteriyor. Ne var ki, bu argümanın özgün veçheleri tam olarak irdelenmemiştir.

Laclau ve Mouffe, toplumsalın hiçbir zaman tam olarak kurulmamış ve dolayısıyla "açık" olduğu iddialarını toplumsalın her zaman "anlamlı" olduğu varsayımına dayandırır. Özellikle Wittgenstein'a dayanan Laclau ve Mouffe, toplumsal olgular bütünlüğünün hem dilsel hem de dilsel olmayan öğeleri içerdiğini ("dilsel ve dilsel-olmayan öğeler ayrımı 'anlamlı' ve 'anlamsız' ayrımıyla örtüşmez")[18] ve "dünyanın anlamının tamamen bağlama bağlı bir şey ol-

---

17. "Açıklık"ın kuramsallaştırılması sadece açıklığın olabilirliğine gönderme yapar, zorunlu olarak "her şey farklılaşmamış bir akıştır" anlamına gelmez (A. Hunter, "Post-Marxism and the New Social Movements", *Theory and Society*, no. 17, 1988, s. 894), ve ilke olarak, sabit kurumları kavramsallaştırmayı imkânsız hale getirmez (halbuki N. Mouzelis, "Marxism or Post-Marxism?", *New Left Review*, no.167,1988, no. 167 113-14'te bunu savunur) ama böyle bir kavramsallaştırmayı kolaylaştırmaz da.

18. Laclau ve Mouffe, "Post Marxism without Apologies", s. 83.

duğunun giderek daha fazla kabul edildiğini" düşünür.[19] Toplumsal bütünün "anlamlılığı" ve "Heidegger'den Wittgenstein'a, birçok çağdaş düşünce akımının nihai anlamı sabitlemenin imkânsızlığını savunduğu"[20] düşünülürse, toplumsal da zorunlu olarak açıktır. Argüman açık ve ikna edici görünüyor.

Ne var ki, düşünceye ve dile yapılan bir gönderme dışında, toplumsalın hangi anlamda "anlamlı" olarak görülebileceği yeterince açıklanmamıştır. Bir "dünya" ya da bir "kural"ın anlamının bağlama bağlı oluşu, anlamı taşıyanın "bağlam" değil dünya ya da kural olduğu gerçeğini değiştirmez. Laclau ve Mouffe, kuşkusuz, "basit fikir sistemleri değil, kurumlar, ritüeller vb. içinde vücut bulmuş şeyler oldukları müddetçe" söylemin "maddi niteliğini" ve "ideolojilerin maddi niteliğini" savunur.[21] Gelgelelim, bu fikir sistemlerinin kurumlarda ya da ritüellerde "vücut bulması" onların birincil olarak "fikirler" olduğu gerçeğini değiştirmez ve bu da bizim onlara yaklaşabilmemizi sağlar. Benzer bir biçimde, "söylemsel olmayan karmaşalar adı verilen (kurumlar, teknikler, üretici örgütlenme vb.) şeylerle" dar anlamda "söylemsel" karmaşalar arasında olduğu gibi "anlamın toplumsal üretiminde" farklılaşmaların olduğu[22] kabul edilmekle birlikte, bu farklılaşma türsel değil oransal bir farklılaşma olarak sunulmuştur. Dolayısıyla, "söylemsel olmayan karmaşalar denen şeyleri" analiz edebilmek için onları tamamen söylemsel karmaşalar olarak görmekten başka yolumuz yoktur.

Bundan başka, Laclau ve Mouffe "özne" ile "yapı"nın buluşmasına ilişkin herhangi bir kuram –yani, uygun bir öznellik kuramı– ortaya koymadığından, bireyde düşünceden farklı bir "anlam" düzeyi tespit edemez. Dolayısıyla, kuramlaştırmaları Parsons'ın ilk dönem çalışmalarındaki gibi (ideal) normlar tarafından yönlendirilen bir eylem şemasıyla mükemmel bağdaşıyor görünür. Nihayet, dar anlamda (siyasal) söyleme göndermle yapan siyasal hegemonya

---

19. Agy.
20. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111. Bu bakımdan, Laclau ve Mouffe "metnimizdekiyle rastlantısal anlamda bir ilişkisi olan söylem kavramını genelleştiren" Derrida'yı kapsar.
21. Agy., s. 109.
22. Agy., s. 107.

projesi herhangi bir alternatif anlam düzeyinin tespitinde bize yardımcı olmuyor. Ne var ki, fikirlerden ayrı ama aynı zamanda anlamlı bir düzey kavramsallaştırılmadığı müddetçe, fikirler ya da ideolojiler ötesinde herhangi bir anlam olumlaması sonunda dönüp yine bu fikirlere gönderme yapmaktan kurtulamaz. İşte Laclau ve Mouffe'un kuramının başına gelen tam da budur. Bu yüzden, niyetleri ne olursa olsun, haklı olarak idealist olmakla suçlanabilirler.[23] Toplumsal olanın fikirsel olana indirgenemezliğinin olumlanması toplumsalın "anlamlı" oluş biçimine ilişkin alternatif bir kuram ortaya koymak için yeterli değildir.

Toplumsalın "anlamlılığı" yeteri kadar açıklığa kavuşturulmamışsa, toplumsalın fiili olarak nasıl kapalı-olmayan, açık ve belirlenimsiz olarak görülebildiği de kaçınılmaz bir biçimde hiç belli olmayacaktır. Laclau ve Mouffe'un özel olarak söz ettiği bütün düşünürler düşünce ya da dilin anlamında nihai bir sabitliğin yokluğuna gönderme yaparlar. Dahası, bu açıklık her zaman düşüncenin ötesinde "bir şeye" yapılan bir göndermeyle savunulur: Örnek olarak, bir söz-edimi arkasında yatan güdülenimlere (Austin), kuralın uygulanması pratiğine (Wittgenstein) ya da hatta Heidegger'in *Dasein*'ı veya Derrida'nın *différance*'ının üzerinde işlediği bir düzey olan pre-ontik/ontolojik düzeye. Bu "bir şey", böylece bir toplumsal ya da psikolojik veriyi ya da "kritik" (ontolojik değil) varlığın pozitifliği ötesindeki bir ilk-düzlem savını anlatır. Laclau ve Mouffe bu düşünürlerin düşünce ya da dile atfettikleri "açıklığı" genelde toplumsal alana taşır. Ama bu durumda bile, bu açıklığı destekleyen hiçbir ampirik/somut "dışarı" (Austin ya da Wittgeinstein'ın değindiği türden) savunulamaz. Laclau ve Mouffe'un, Heidegger ya da Derrida'nın aşkın argümanını kabul ettikleri de söylenemez. Dolayısıyla düşünce ya da dil için iddia edilen olumsallığın ve açıklığın genelde toplumsala taşınmasının doğruluğu kuşku götürür.

Son dönem "New Reflections on the Revolution of Our Time" [Zamanımızın Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler] adlı çalışmasın-

---

23. Örneğin, N. Geras, "Post Marxism?", *New Left Review*, no. 163, 1987, ya da E.M. Wood, *The Retreat from Class*, Londra, 1986.

da Laclau, bu argümanda bir çeşit tadilata yönelir. Toplumsalın "açıklığı"nın asli belirleyeni "antagonizma" olmuştur: "Antagonizma *bütün nesnelliğin sınırıdır* [...] 'İçeri'nin kimliğini engelleyen bir 'dışarı'dır (ama o dışarı aynı zamanda kimliğin kuruluşunun ön şartıdır) [...] Temeldeki bir akılcılığa dayanması mümkün olmayan salt olgusallıktır."[24] Marx'ı tartışırken Laclau "antagonizma"yı, "üretim ilişkileri ve güçleri şemasına yeniden katılıp birleşemeyen" "kurucu dışarı"[25] olarak sınıf mücadelesi içine yerleştirir ("sınıf mücadelesi çelişkisiz bir antagonizmadır"[26]). Demek ki, antagonizmaların orijininde toplumsal failler –bu örnekte sınıflar– vardır. Burada ima edilen şey yapıya göre faillerin belli bir belirlenimsizliğidir. Antagonizma, ve dolayısıyla yapısal bütünlüklerin açıklığı, bir "dışarı" olarak özne ve bu öznenin özerkliği üzerine kurulmuştur. Ne var ki, Laclau ve Mouffe'un kuramsal çerçevesinde, eğer özne kendi yapısal belirlenimlerinden "daha fazla bir şey"se, eğer öznenin bir özgünlüğü ve özerkliği varsa, bunun *nedeni* yapının açıklığıdır. Bu yüzden, öznenin özerkliği yapının açıklığının nedeni olamaz. Bu argüman, ancak öznenin yapıya dışsal olarak görüleceği ve sınırsız bir özerkliğe sahip olduğu bazı bireyci argümanlar çerçevesinde geçerli olabilir. Dolayısıyla Laclau'nun "antagonizma"ya yaptığı gönderme toplumsalın zorunlu açıklığının olumlanması açısından daha uygun bir zemin yaratmaz.[27]

Laclau ve Mouffe'un özne kuramında da sorunlar vardır. Özneye atfedilen özerkliğin tam olarak ne anlama geldiği ve sınırlarının ne olduğu açık değildir. Laclau ve Mouffe yeri geldiğinde basitçe bir yapıdan fazlasının aynı anda belirlemesiyle ortaya çıkan çelişkiden söz eder: "Örneğin, işçinin ücretindeki bir düşüş onun bir tüke-

---

24. Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", s. 17.
25. Agy., s. 11.
26. Agy., s. 7.
27. S. Zizek, Laclau ve Mouffe'un "antagonizma" nosyonunu Lacan'ın geç dönem çalışmalarındaki, "simgeselleştirilemez belli bir aralık" olarak "gerçek" nosyonuyla ilişkilendirmeye çalışır (S. Zizek, "Beyond Discourse Analysis", Laclau, *New Reflections on the Revolution* of *Our Time*, s. 249). Zizek "antagonizma"nın Lacancı "gerçek"le nasıl eşbiçimli olduğunu açıklamaz bu yüzden de Laclau'nun argümanına bir alternatif getirmez. Ne var ki, toplumsalın (açık) kipliğiyle bilinçdışı arasında bir ilişkinin kurulması önemlidir ve bu kitabın üçüncü kısmında ele alınacaktır (bkz., özellikle, not 85, bölüm 10, s. 210 ve not 2, bölüm 12, s. 236).

tici olarak kimliğini inkar eder. Bu yüzden bir nesnelliği –tüketici kimliğini– inkar eden başka bir 'toplumsal nesnellik' –kârın mantığı– vardır. Ama bir kimliğin bu şekilde inkarı, onun bir nesnellik olarak kurulmasının önlenmesi anlamına gelir."[28] Bu durumda bir "tam" kimliğin –ve bunun sonucu herhangi bir "özerkliğin"– yokluğu sadece işçinin tabi olduğu eşzamanlı belirlenimler yüzündendir. Başka örneklerde Laclau ve Mouffe, hegemonya tartışmalarında görüldüğü gibi, göreli bir özerklikten çok mutlak bir özerklikten söz etmeye eğilimlidir. Bir "hegemonik özne"nin yapısal sınırlamaları ve kısıtlılıkları hiçbir yerde tartışılmamıştır. Dahası, "kim"in hegemonik bir özne olabileceği, ("antagonizma"nın zorunluluğundan başka) hangi koşullarda böyle bir öznenin ortaya çıkabileceği ve "niçin" onun böyle bir projenin peşinden gideceği hiç açık değildir.

Aslında Laclau ve Mouffe'un özne anlatımı esinlendirici olmakla birlikte çok sınırlıdır. Bu yazarlar öznelliğe, yapının birey i etkileme biçimlerine ya da toplumsal eyleme uygun hiçbir kuram geliştirmemiştir. Toplumsalın "açıklığı"na ilişkin kuramlarının yetersizliği de düşünüldüğünde bu, özerkliğin ve aslında "hegemonik projeler"in imkânlarına ilişkin iddialarını dayanaksız bırakır. Bu yüzden, "radikal demokrasi" projelerinde böylesi bir projenin başlatıcısı olabilir ve olacak olan toplumsal fail hiçbir zaman tanımlanmadığı gibi, böylesi bir failin maruz kalabileceği "nesnel" yapısal sınırlar da belirtilmez.

Demek ki, Laclau ve Mouffe'un kuramlaştırması eksiktir ama, herhangi bir toplumsal yapı tanımında zorunlu olarak ima edilen bir şey olarak bir açıklık ve belirlenimsizliği devreye sokarak, Derrida'nın bir adım ötesine geçmişlerdir. Genelde toplumsalın "anlamlılığı" tatmin edici bir şekilde savunulmadığı gibi, toplumsalın "açıklığı" da bu savunu üzerine kurulmamıştır. Öznenin iddia edilen özerkliğine gelince, bu da uygun bir öznellik kuramıyla desteklenmemiştir. Laclau ve Mouffe'un çalışması, ne kadar çığır açıcı olursa olsun, bu gelişmenin kendisini açımlamaktan çok izlenecek bir doğrultuya işaret eder.

---

28. Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", s. 16.

VIII
Castoriadis ve "toplumsal tahayyül göstergeleri"

C. Castoriadis[1] "toplumsal-tarihsele uygun varlık"ı düşünürken herhangi bir belirlenimle bağlarını koparmak ister. Geleneksel kuramlarda,

> kendinden başka bir şeyle, genel olarak temeli başka bir şeye dayanan bir norm, amaç ya da *telos*'la ilişkilendirilen bir toplum ve bu toplu-

1. Buradaki tartışma asıl olarak Castoriadis'in, kabaca 1965 sonrası, *Imaginary Institution of Society* (1975) ("Marxism and Revolutionary Theory", kısım 1, 1965'te yazılmıştır) ile zirveye ulaşan ve "Crossroads in the Labyrinth" başlığı altında makalelerinin toplandığı üç kitabı (*Crossroads in the Labyrinth* [1978], *Domaines de l'homme* [1986], *Le monde morcelé* [1990]) içeren, geç dönemine ilişkindir. Castoriadis'in, daha Marksist ve daha oturmuş bir niteliği olan erken dönem çalışmaları bu geç dönemle hiçbir biçimde bağdaşmaz değildir ve Castoriadis'in kendisi erken dönem çalışmalarına referanslar yaparak sürekliliği tekrar tekrar gösterir.

> mun başına gelen bir şey olduğu düşünülen, bir verili normla ilişkili bir rahatsızlık olarak ya da bu norm, amaç ya da *telos*'a yönelik organik veya diyalektik bir gelişme olarak tarih olmak üzere her zaman bölünme [tarihsel-toplumsal] vardır. Bu yolla, söz konusu nesne, toplumsal-tarihsele uygun varlık, sürekli olarak kendinden başka bir şeye kayar ve onun içinde özümsenir.[2]

Bu kuramların temelinde, içinde toplumsalın geleneksel kavrayışının irdelendiği "geçmişten gelen mantık-ontoloji" yatar: "Geçtiğimiz 25 yüzyıl boyunca Yunan-Batı düşüncesi, şu tez temelinde kendisini kurmuş, geliştirmiş, abartmış ve arındırmıştır: Varlık belirlenmiş bir şeydir (*einai ti*), konuşmak da belirlenmiş bir şey söylemektir (*ti legein*)."[3] Castoriadis açısından bu tez "toparlamacı-kimliklendirici mantık" (*logique ensembliste-identitaire*) dediği şeye denk düşer.[4] Bu mantık "kimliklendirici"dir çünkü her şeyi "en temelde o şeyin salt kendi-kimliği içinde ve kendisi olmayan her şeye göre yalın farklılığı içinde ortaya konmuş olduğunu akla getirecek şekilde ayrı ve kesin" olarak gösterir.[5] Ve bu mantık toparlamacıdır çünkü Cantor tarafından yapılmış olan, "sezgimizin ve düşüncemizin kesin ve ayrı nesnelerinin bir bütün içinde toplanması" olarak klasik dizge (*ensemble*) tanımıyla mükemmel bir biçimde ifade edilir.[6] Bu mantık toplumsal varoluşun bir düzeyini kuramlaştırmakta yeterlidir çünkü

> Toplum varolacaksa, bir dil kurulacak ve bir işlevi olacaksa, düşünceli bir pratik gelişecekse, insanlar fantazilerden başka bir yolla birbirleriyle ilişki kurabilecekse, şu ya da bu yolla, belli bir düzeyde, toplumsal fiilin ve temsilin belli bir katında ya da düzleminde, her şey Cantor'un tanımının ima ettiğine göre birbirini izlemelidir.[7]

---

2. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society (1975)*, Cambridge, 1987, s. 167.
3. Agy., s. 221.
4. Bu terim İngilizceye "set-theoretical/identitary logic" olarak da çevrilmiştir (*Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, 1984, s. vii).
5. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 224.
6. Agy., *s.* 223.
7. Agy.

Bu yüzden, toplumsalın tamamen belirlenebilen ve hem toplumsal temsilde (*legein*) hem de toplumsal edimde (*teukhein*) ortaya çıkan bir kimliklendirici boyutu vardır: *Legein* "ayırmak-seçmek-koymak-toplamak-saymak-konuşmak" demektir.[8] *Legein*'in birincil tezahürü dilin, yani "dil [...] bir toplaşmalar (ya da toplaşabilir ilişkiler) sistemi olduğu kadarıyla" dilin kimliklendirici/toplayıcı veçhesi aracılığıyla olur.[9] *Teukhein* "toplamak-ayarlamak-imal etmek-kurmak demektir. *Teukhein* 'öğeleri' ayrırır, oldukları haliyle onları sabitler, düzene koyar, birleştirip bütünlükler haline getirir ve edim alanı içinde bütünlüklerin hiyerarşilerini örgütler."[10] Bu ikisi birbiriyle yakından bağlantılıdır: "*Legein* eğer 'maddi' bir temelle etkili işlerin örgütlü bir bütünlüğü değilse *legein* değildir. *Teukhein* de eğer işlevsel ilişkilerle ilgili ayrı ve belli öğelerin tespiti değilse *tuekhein* değildir."[11]

Ne var ki, tam olarak belirlenebilir dizgeler olarak analiz edilebilen toplumsal alan içinde tamamlayıcı etkinlikler olarak *legein* ve *teukhein* toplumsalı "tüketmez." Bunların gönderme yaptığı toplumsal temsilin toplamacı/kimliklendirici düzlemi toplumsalın yalnızca bir katmanıdır. Bu katman, kimliklendirici mantığa tamamen sığmayan, hatta anlama kimliklendirici mantık yoluyla işlediğinden tam olarak kavranamayan başka bir "katman" tarafından "kuşatılır", temellendirilir, aşılır, sınırlanır. Bu öteki katmana Castoriadis toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması adını verir. Bu, tahayyül boyutunda işler, *legein* ve *teukhein* tarafından önvarsayılır ve toplumsalı oluşturur.

"Magma" nosyonu toplamacı/kimliklendirici mantıktan kopan bir varlık tarzını gündeme getirir: "Bir magma öyledir ki, ondan sonsuz sayıda toplamacı örgütlenmeler çıkarabilirsiniz (ya da magma içinde bunları kurabilirsiniz); ama bir magma hiçbir zaman bu örgütlenmelerin (sonlu ya da sonsuz) toplamacı bileşimi tarafından (ideal olarak) yeniden kurulamaz." Genelde anlamlandırmaların

---

8. Agy.
9. Agy., s. 238. Yapısal dilbilimciler tarafından analiz edilen dilin bu özelliğidir.
10. Agy., s. 260.
11. Agy., s. 261.

varlık tarzı örnek alınabilir.[12] Bu nedenle bir anlamlandırma, "belirlenmiş olmaksızın sonsuz şekilde belirlenebilir."[13] Belirlenimden kaçan şey onu kuşatan anlam akışıdır ve her zaman "anlamını" tüketmeksizin eklenecek farklı bir belirlenime imkân verir. Böylelikle, magma nosyonuna sezgisel bir destek "İngilizce'deki bütün anlamlandırmalar ya da kişinin yaşamının bütün temsilleridir."[14]

Toplumsal/tarihsel de birincil olarak bir magma, "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların" bir magmasıdır: "Kurum olarak toplum, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magmasının kurumudur."[15] "Toplum bir dizge olmadığı gibi, ne bir yapı ne de dizgelerin ya da yapıların bir hiyerarşisidir: toplum bir magma ve magmaların bir magmasıdır."[16] Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar, *legein* ve *teukhein* aracılığıyla zuhur ederler; *legein* ve *teukhein*'in ortaya çıkabileceği "arkaplanı" oluştururlar. Dilde, yani bir kod olarak dilde *legein* "bir anlamlandırmalar magmasına göndermede yaptığı oranda söz" olarak dile dayanır.[17] *Teukhein*'e gelince, "amaçlar ve anlamlandırmalar teknik ve *teukhein* aracılığıyla (ve içinde) ortaya konur [...] Bir anlamda, bir toplumun araçları ve aygıtları anlamlandırmalardır; o toplumun kimliklendirici ve işlevsel boyutta hayal mahsulü anlamlandırmalarının 'maddileşmiş' halidir. Bir montaj hattı, kapitalizm için merkezi olan bir sürü tahayyül mahsulü anlamlandırmaların 'maddileşmiş' halidir."[18]

Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar yalnızca *legein* ve *teukhein*'de maddileşme yoluyla "var" olmazlar. Onlar aynı zamanda ve daha önemlisi, psişenin ve özellikle (bireysel) bilinçdışının kurucu bir parçası olarak, bireylerde "var" olurlar. "Kopmaz bi-

---

12. Agy., s. 343. Castoriadis "La logique des magmas et la question de l'autonomie" (1981), *Domaines de l'homme*, Paris, 1986, s. 394-5'te "magma" için mantıksal/matematiksel bir tanım da önermiştir.
13. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 346.
14. Agy., s. 344.
15. Agy., s. 359.
16. Agy., s. 228.
17. Agy., s. 238.
18. Agy., s. 361.

çimde temsili/duygusal/amaçsal bir akış olarak"[19] bilinçdışının kendisi, Castoriadis açısından, magma kipine sahiptir: "Bilinçdışının bir-mantığı ayını mantığın çok sayıda farklı örneklerinin yan yana koyulmasından çok farklı bir şeydir. Bilinçdışı, kimliklendirici mantığın ve belirlenimin sahasına ait değildir. Radikal tahayyül gücünün sürekli zuhur etmesi ve bir ürünü olarak, bilinçdışının varlık kipi magmanın kipidir."[20]

Castoriadis hayatın ilk dönemlerinde psişenin gelişimine ilişkin farklı bir psikanalitik kuramlaştırmaya gider; bu, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların psişede nasıl içselleştirildiğine işaret eden bir kuramlaştırmadır. Psişe ta baştan içkin ve indirgenemez bir temsiller yaratma yetisiyle karakterize edilir: "Kabul etmek gerekir ki, benim radikal tahayyül gücü adını verdiğim başlangıçtaki fantazileştirme, en ilksel haliyle bile dürtülerin her tür örgütlenmesinden önce vardır ve önce gelir; öyle ki bu fantazileştirme dürtünün fiziksel varlık kazanabilmesinin koşuludur:"[21] İlk, monadik haliyle, başlangıçtaki bu fantazileştirme gücü bütünsel olarak kendi içine kapalı bir psişe içinde iş görür: "Bilinçdışı arzu ortaya çıkar çıkmaz *ipso facto* olarak gerçekleşir, önemli olan tek düzeyde, bilinçdışı temsil düzeyinde gerçekleşir."[22] Ne var ki, bu monadik durum çok geçmeden parçalanır. Bu parçalanma başta açlık olmak üzere somatik ihtiyaçlara yönelir: "Bir 'dışarı' yaratılmıştır; öyle ki psişe istemediği her şeyi, psişede yeri olmayanı, anlamsız ya da olumsuz anlamlı olanı, mevcut olmayan memeyi, kötü memeyi bu dışarıya atar[23] [...] Aynı zamanda, memenin öteki yüzü, mevcut ya da cömert meme, içleştirme şemasına boyun eğmeyi sürdürür."[24] Bu iki yan, adım adım "hiçbiriyle özdeş olmaksızın iki yanın da zemini olan bir üçüncü kendilikle bağlantılıdır."[25] Bu üçüncü kendilik, öteki kişi, genellikle annedir.

---

19. Agy., s. 274.
20. Agy., s. 281. Aslında, denebilir ki, Castoriadis'e "magma" nosyonunun bir modeli olarak hizmet veren bilinçdışıdır.
21. Agy., s. 287.
22. Agy., s. 298.
23. Agy., s. 303.
24. Agy., s. 304. Castoriadis, Klein'ın iyi ve kötü nesneler ayrımını ve içe-yansıtma ve yansıtma mekanizmalarını kabul eder.
25. Agy.

"Öteki" aracılığıyla toplumsal anlamlandırmaların bütün dünyası çocuğa aktarılır. Öteki "çocuğa konuşur ve hem sözleri hem de davranışıyla, bedensel oluş ve eyleyiş tarzıyla, çocuğa dokunma, onu kucağına alma tarzıyla çocuğa bir şeyler anlatır; toplum tarafından kurumlaştırılan dünyayı somutlar, mevcuda çıkarır, gösterir ve sonsuz çeşitli biçimlerde bu dünyaya gönderme yapar."[26] Bu aşamada psişik yüklenimin "özel nesneleri" toplumsal olarak kurumlaşmış muadilleriyle yer değiştirir.[27] Ne var ki, "öteki", bebek tarafından hâlâ kendi tahayyülünün her şeye gücü yeten şemasının bir yansıması olarak görülür. Ancak ne zaman ki öteki "anlamlandırmaların orijini ve efendisi" olmaktan çıkar ve özel olarak kimsenin böyle bir efendi olamayacağı fark edilir, işte o zaman bilinen haliyle toplumsal gerçeklik kurulur. Bu ikinci, yalnızca Batılı aile kurumlarında ortaya çıkan biçimiyle değil, en genel anlamda Ödipal aşamaya denk düşer: "Ödipal durumla karşılaşma çocuğun önüne anlamlandırmanın zemini olarak kaçınılmaz kurum gerçeğini koyar, ya da tersi; çocuğu özerk arzuların özneleri olan, kendisini devrenin dışına atma noktasına vardıracak kadar bağımsız olarak birbiriyle ilişkiye girebilen öteki ve insan ötekileri tanımaya zorlar."[28] Ödipal aşama, anlamın toplumsal kaynağının kurulmasına denk düşer ve tamamen toplumsal bir bireyin yaratılma sürecinin başlangıcına işaret eder. Castoriadis, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar psişede içselleştirilmiş olmakla birlikte, bunlarla bireysel psişik temsiller arasında bire bir tekabüliyet olmadığını vurgular. Bunun nedeni, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların sadece *bazılarının* her bir bireyde içselleştirilmiş olmasıdır: "Yüceltme her bir örnekte özgündür [...] toplum kurumu, toplumun sayısız bireyi için belli yüceltim nesnelerinin başkalarından esirgenmesi yükümlülüğünü getirir."[29] Bunun nedeni aynı zamanda, ve daha önemlisi, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalarla bireysel psişik temsiller arasında *nitel* bir farklılığın olmasıdır:

---

26. Agy., s. 306.
27. Agy., s. 312.
28. Agy., s. 310. Lacan'ın Ödipal aşama kuramıyla benzerlik açıktır.
29. Agy., s. 318.

> Kurulmuş anlamlandırmalar dünyası fiili bireysel temsillere, onların 'ortak', 'ortalama' ya da 'tipik parçaları'na indirgenemez. Anlamlandırmalar hiç kuşkusuz bireyler kendilerini, bilinçli ya da bilinçdışı olarak, nasıl temsil ediyorlarsa ya da ne olduklarını düşünüyorlarsa o değildir. Anlamlandırmalar öyledir ki, onlar yoluyla ve onlara dayanarak bireyler toplumsal bireyler olarak oluşur [...] Bu, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların kısmen bireylerde (onların bilinçli ya da bilinçdışı temsilinde, davranışında vb.) fiili bir 'muadili'nin olmasını ve ötekinin doğrudan ya da dolaylı olarak bunlara 'çevrilebilir' oluşunu gerektirir ve hatta şart koşar. Ama bu onların 'fiili mevcudiyeti'nden ya da bireylerin temsiline/tasavvuruna göre 'kişide' var olmasından çok farklı bir şeydir.[30]

Bundan başka, "toplumsal bireyin kurulması psişenin yaratıcılığını, sürekli olarak değişmesini, öteki temsillerin sürekli tezahürü olarak temsillerin akışını ortadan kaldırmaz ve kaldıramaz."[31] Böylelikle, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar –ve genelde toplumsal–, birey üzerindeki etkilerine indirgenemezken, bireysel psişe de toplumsal belirlenimlerine indirgenemez: "Toplum ve psişe ne birbirinden ayrılabilir ne de birbirine indirgenebilir."[32] Castoriadis için toplumla birey arasındaki ilişki karmaşık bir bütün oluşturur; bu karmaşık bütün "bütün ve parça, dizge ve öğeleri, evrensel ve tikel vb. kategorilere göre düşünülemez [...] başka yerde benzeri yoktur, kendisinden hareketle ve kendisini model alarak, kendi başına düşünülmelidir."[33]

Castoriadis toplumsala ve bireysele ilişkin bu kuramlaştırmasının tarihte yeninin ortaya çıkışı ve bireyin özerkliğinin kuramlaştırılması açısından, yani tarih ve faillik sorunu açısından sonuçları üzerinde durur.

---

30. Agy., s. 366.
31. Agy., s. 321.
32. Agy., s. 320.
33. C. Castoriadis, "Power, Politics, Autonomy" (1988), *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford, 1990, s. 145.

Toplumsal asıl olarak "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların bir magması" olduğundan, hem doğayla ilişkisinde hem de tarih bağlamında bir dereceye kadar belirlenimsizliğini korur. Castoriadis açısından, toplum doğaya "yaslanır" ama hiçbir biçimde doğa tarafından belirlenmez. Toplum, doğada sadece "bir koşullar dizgesi, dayanaklar ve itkiler, engeller ve duraklar" bulur.[34] Örneğin, "eril-varlık ve dişil-varlık *doğal* olgusu, söz konusu toplumun bütün toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalarının magmasına gönderme yapan erkek-oluşun ve kadın-oluşun *tahayyül mahsulü bir toplumsal anlamlandırılmasına* [dönüşmüştür]. Ne bu dönüşümün kendisi ne de söz konusu anlamlandırmanın özgün seyri her zaman ve her yerde aynı olan doğal olgu temelinde çıkarsanamaz, üretilemez ya da türetilemez."[35]

Benzer bir biçimde, tarih de hiçbir zaman önceden belirlenemez. "Tarih içinde ve aracılığıyla verili olan şey belirlenmiş olanın belirlenmiş dizilişi değil, radikal ötekiliğin, içkin yaratımın, sıradan olmayan yeninin ortaya çıkışıdır[36] [...] ortaya çıkan şey "mantıksal olarak" bile var olanda olmayan bir şey olarak görülmelidir; ya da 'potansiyel olanın' zaten kurulmuş hali olarak görülemeyeceği gibi, önceden belirlenmiş ihtimallerin fiilileşmesi olarak da görülemez[37] [...] tarih, radikal ötekiliğin ya da mutlak olarak yeninin ortaya çıkışıdır."[38] Tarihsel zaman "yalnızca ve basitçe belirlenimsiz olmayan olarak değil, belirlenimlerin ya da daha doğrusu öteki *eide*'nin –imgeler/figürler/biçimler- fışkırması olarak" düşünülmelidir.[39] Dolayısıyla, "belli belirlenimlerin ısrarı ya da varlığını sürdürmesi olabilir ve aslında her zaman olmuşsa" da, tarihte hiçbir zaman eksiksiz, temelli ya da asli belirlenim olmamıştır. Tarihsel değişim, Castoriadis için, asli bir belirlenimsizlikle nitele-

---

34. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 234.
35. Agy., s. 229.
36. Agy., s. 184.
37. Agy., 190.
38. Agy., 172.
39. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 190. Böylelikle tarihsel zaman özgünlüğünü yeniden kazanmış, "mekânsallığı"ndan, uzama indirgenmesinden, eğer zaman halihazırda mevcut kendilikler arasında bir süreklilik şeması olarak görülürse olacak olan indirgemeden kaçınılmıştır (Agy., s. 188).

nir.[40] "İçkin yaratım ve radikal ötekilik", tanım gereği, magmanın var oluş tarzının merkezi bir öğesidir. O halde, toplumun temelde bir "magma" olarak görülmesi yüzünden, tarihte "mutlak olarak yeni" ortaya çıkabiliyor.

Magmanın kipi özerklik ihtimalinin olumlanması açısından da hayati öneme sahiptir; bu, Castoriadis'in eserlerinin merkezi bir meziyetini oluşturan bir olumlamadır. Castoriadis birey düzeyindeki özerkliği "'özneye' uygun etkinliğin 'nesne' haline gelme ihtimali, kendini sorun haline getirebilme ihtimali" olarak tanımlar.[41] Bireyin özerkliği "bireyi nasılsa öyle yapan tarihle şimdi arasında başka bir ilişkinin tesisinden ibarettir. Bu ilişki bireyin [...] geri dönüp kendine bakmasını, arzusunun açığa çıkmasıyla yön bulan ve hakikati amaçlayan eylemlerinin güdüleri ve düşünceleri arkasında yatan mantık üzerine düşünmesini mümkün kılar."[42]

"Benliğin nesnelleştirilmesi" eyleme de çevrilebilir ve basit bilinçlilik ya da kendine-gönderme yapmaktan farklı olan insan öznelliğinin özgünlüğünü temsil eder: "Bireysel hayatta açığa çıkan süreçleri kaydederek basit bir izleyici olarak kalan bir bilinç pekala mükemmel bir biçimde kavranabilir."[43] Özerklik ihtimali, insan bireyin temelden toplumsal doğasına rağmen iddia edilebilir, çünkü hem toplumsal (toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar olarak) hem de bireysel bilinç "magma" kipine sahiptir:

> Toparlayıcı-kimliklendirici mantık, olan şeyi bütünüyle tüketirse, hiçbir zaman hiçbir kopuş sorunu, hatta özerklik sorunu olmaz. Her şey "halihazırda verili" olandan çıkarılabilir/üretilebilir olacaktır [...] Bütünüyle bir toparlayıcı-kimliklendirici evren içinde var olan bir özne hiçbir şeyi değiştiremediği gibi, böyle bir evrende var olduğunu bile bilemez[44] [...] İnsan denen varlık tahayyül (işlevsel olmayan tahay-

---

40. Agy., s. 199. Bu belirlenimin tarihte ortaya çıkış biçimi, örneğin, "dilin, aile biçimlerinin, ahlâkın, fikirlerin vb. yaratılışında ve sayesinde açıkça görüldüğü gibi, anonim kolektifliğin yaratıcı kapasitesidir" ("Psychanalyse et politique" (1987), *Le monde morcelé*, Paris, 1990, s. 148).
41. C. Castoriadis, "The State of the Subject Today" (1986), *Thesis Eleven*, no. 24, 1989, s. 26.
42. Castoriadis, "Power, Politics, Autonomy", s. 165.
43. Castoriadis, "The State of the Subject Today", s. 37.
44. Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie", s. 412.

yül) mahsulü olduğundan öyle olmayan bir şeyi, kendi düşünme sürecini, bir "kendilik" olarak ileri sürebilir.[45]

Ne var ki, yalnızca özerklik *ihtimali* genel olarak ileri sürülebilir. Bu ihtimalin fiilen gerçekleşmesi tarihsel özgünlüktür: "Özerklik amaçlayan bireyler, toplumsal-tarihsel alan halihazırda sınırsız (örneğin, kurumsallaşmış ya da vahiy yoluyla indirilmiş bir hakikatin olmadığı) bir sorgulama mekânı açacak şekilde değişmedikçe ortaya çıkamaz."[46] Ancak "kendi uygun kurumlarını ve anlamlandırmalarını sorgulayan"[47] toplumlarda (yani, özerk toplumlarda) özerk bireyler ortaya çıkabilir. Castoriadis'e göre, böyle toplumlar tarihte sadece iki kez ortaya çıkmıştır: "M.Ö. sekizinci yüzyıldan itibaren Yunanistan'da ve on ikinci yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa'da."[48]

Fiili hale gelmiş olsa bile, özerklik hiçbir zaman bireysel ya da toplumsal düzeyde tam bir şeffaflığa yol açamaz. Toplumsalın yapısal bir kuramının yanı sıra bir özerklik kuramı ve bireyin son derece toplumsal doğasının olumlanmasını gündeme getiren Castoriadis aynı zamanda bu özerkliğin sınırlı doğasına da işaret ediyor:[49]

> Hiçbir toplum hiçbir zaman bütünüyle şeffaf olmayacaktır; her şeyden önce, onu yapan insanlar hiçbir zaman kendilerine şeffaf olamazlar çünkü bilinçdışını ortadan kaldırmadıkça bu imkânsızdır. Sonra, toplumsal öğe ne yalnızca bireysel bilinçdışını ne de karşılıklı öznel içkinlikleri ima ettiği, hem bilinçli hem de bilinçdışı olmak üzere kişiler arası ilişkileri, içeriğini hiçbir zaman tam olarak ele vermeyen ilişkile-

---

45. Castoriadis, "The State of the Subject Today", s. 27.
46. Castoriadis, "Power, Politics, Autonomy", s. 166.
47. Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie", s. 411.
48. Castoriadis, "Power, Politics, Autonomy", s. 167. Buna paralel olarak, özerkliğe ilişkin politik proje Castoriadis tarafından "bireyler tarafından içselleştirilmiş olarak, bireysel özerkliklerine erişmelerini ve toplumda mevcut bütün belirgin güç biçimlerine etkin katılımlarını çok kolaylaştıran kurumların yaratılması" olarak tanımlanmıştır. (Agy., s. 173).
49. Toplumsal bireyin ortaya çıkışı toplumsal tahayyül ürünü anlamlandırmaların yeterince içselleştirilmesine bağlıdır. Bu yüzden, Castoriadis'in özerklik ihtimaline yaptığı vurguyu egemen bir öznenin yeniden gündeme getirilmesi olarak görme gayretleri (örneğin, Castoriadis'i, Giddens'ı anımsatan bir şema içinde ele alan A. Elliott, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Londra, 1992) kesinlikle hatalıdır.

> ri de anlattığı için [...] toplumsal, hiçbir zaman olduğu haliyle verili olamayacak bir şeyi ima eder.[50]

"Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması" nosyonundan hareketle Castoriadis, toplumsalın radikal açıklığı/belirlenimsizliğini zorunlu hale getirecek türden bir kipi kavramlaştırmanın bir yolunu önerir. Dahası, Castoriadis toplumsalın farklı düzeylerine ve psikanalitik psişe kuramı temelinde toplumsalla bireyselin buluşmasına ilişkin kapsamlı bir kuram ortaya koyar. Nihayet, Castoriadis, ayrıntılı bir özerklik kuramı sunarak ve hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde bu sorulara tatmin edici bir yanıt verilmek isteniyorsa toplumsalın açık ve belirlenimsiz olarak kuramlaştırılması gereğine işaret ederek, kuramlaştırmasının faillik ve tarih açısından sonuçlarını en ince ayrıntılarına kadar ele almıştır. Castoriadis'in çalışması Laclau ve Mouffe'un da işaret ettiği doğrultuda anlamlı bir ileri adımdır.[51] Bu çalışma, yapısal/nesnelci kuramlara bir alternatif getirerek ve bu yaklaşımların karşılaştığı sorunları bertaraf ederek, yapısal ama aynı zamanda tam olarak belirlenmiş ve kapalı yapısal kendiliklerden farklı bir toplumsal varlık tarzına ilişkin bir kuram geliştirir. Ne var ki, Castoriadis'in kuramsal çerçevesi genel hatlarıyla kabul edildiğinde bile geriye bazı sorular kalıyor.

Bütünlük sorunu: Castoriadis sıklıkla, tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magmasını bir bütünlüğü –toplum bütünlüğünü– belirleyen bir şey gibi görerek, *bir* topluma gönderme yapar. Bu nokta üzerinde özel olarak durmamış olmakla birlikte, hiçbir yerde tikel zaman-mekân koordinatları içinde farklı anlamlandırma magmalarının var olma ihtimalini kabul etmez; ya da, farklı bir deyişle, Castoriadis bir "toplum"un farklı "magmalar"a denk düşen "kısmi" yapılarını ele almamıştır. Örneğin, kapitalizmde ekonomi "bel-

50. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 111.
51. Castoriadis'in kuramı Laclau ve Mouffe'unkine göre daha kapsamlıdır ve tamamıyla işlenmiştir, ayrıca bu yazarların ima ettiği gibi toplumsalı fikirler düzeyine indirgemez de.

li toplumlarda önce önemli daha sonra da merkezi ve belirleyici olarak ortaya çıkan ekonomik anlamlandırmayı temsil eden" bir şey olarak görülür.[52] O halde kapitalizm bu haliyle kendi başına bir anlamlandırmalar magması değildir; göreli özerk bir bütünlüğü değil, daha büyük bir bütünlüğün, bir toplumun ekonomik anlamlandırmasını temsil eder.

Halbuki, bir "toplum", ancak "öteki" toplumlar karşısında belli oranda bir kapanma, varsayılan değil ama gösterilmek zorunda olan bir kapanmanın mevcut olması halinde böyle tanımlanabilir. Bir "toplum" genel olarak, yani tarih-aşırı olarak, ancak belli öğelerin (örneğin, işlevselci yaklaşımlardaki "işlevler") tarih-aşırı sabitliği bağlamında tanımlanabilir; ve Castoriadis bu türden öğelerin mevcudiyetini açıktan reddeder. Bundan başka, genel bir bütünlük olarak topluma yapılan bir gönderme o toplumun farklı parçaları arasında önceden kurulmuş bir ahengi ima eder ki bu, çelişki ve çatışmaların (aynı zamanda ötekilerden daha egemen olan belli yapısal bütünlerin olabilirliğinin) kavramsallaştırılmasını zorlaştırır; halbuki Castoriadis bu çelişki ve çatışmaların varlığını inkar etmeyi aklının köşesinden bile geçirmez.

Yapısalcılığın önemli katkılarından biri, birbirine indirgenemeyen ve zorunlu olarak daha büyük bir bütünlüğe ait olmayan birçok yapıya gönderme yaparak toplumsalın analizinin mümkün olduğunun altını çizmesidir. Castoriadis toplumsalı açık olarak kuramlaştırdığından, bu konumdan kopmaktan çok sadece bu konumu geliştirmek zorundadır. Belki de, bir anlamlandırmalar dünyasının belli "kesimleri", zorunlu olarak daha büyük bir bütünlüğe ait olmayan, görece özerk ve kendi başına ayakta kalabilen anlamlandırma magmalarını temsil etmektedir. Aslında magmaların kipi, her tutarlılığın ve kapanmanın her tikel durumda tesis edilmek zorunda olduğunu anlatır. Bundan başka, bilinçdışının magma kipine sahip olduğunun kabulü tam da öznenin (bireysel psişede işlediği ve bilinçdışı düzeyde birbiriyle kaynaştığı görülebilen, birbiriyle ahenkli olmak zorunda olmayan) çok sayıda "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması" tarafından eşzamanlı bir belirlenimine

---

52. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, s. 362, vurgular bana ait.

imkân verir. Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırma magmaları, bir anlamlandırmalar magması nosyonunda ya da bunun içerimlerinde herhangi bir değişikliğe gidilmeksizin, bütün "toplum" yerine kısmi toplumsal yapılara denk düşen bir şey olarak görülebilir.

Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların varoluş düzlemi: Castoriadis'in bir bütünlüğe yaptığı göndermenin kesin olmadığını söyleyebiliyorsak, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magmasının üzerinde işlediğini düşünebileceğimiz düzleme ilişkin tez de açık ve net olmaktan uzaktır. Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar, toplumsal edim/temsilin (bu edimin ve temsilin her zaman belirlenimsiz ve açık doğasına ilişkin teminat vererek) kimliklendirici veçheleri arkasında ve ötesinde, bireylerin ve şeylerin arkasında ve ötesinde işleyen bir şey olarak sunulmuştur. Ne var ki, Castoriadis genelde bu anlamlandırmaların işleyiş ("varoluş") düzeyleri hakkında pek açık değildir.[53] Toplum kurumuna, kurucu kerteye yapılan gönderme, her tür kapanmayı parçalayan ama bu haliyle var olmayan, bir tür negatif öz olan, Derrida'nın *différance*'ına (ya da Heidegger'in *Dasein*'ına) benzer bir şeyin gündeme getirilmesi olarak görülebilir. Bu durumda, toplum alanında Derridacı/Heideggerci türden bir aşkın ontolojinin uygulanmasıyla karşı karşıyayız demektir.

Gelgelelim, Castoriadis'in açıktan Derridacı bir duruşa onay verip vermeyeceği şüphelidir. Dahası, Castoriadis, toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların, belli bir oranda, oldukları gibi yani bir magma olarak var olduğu en azından bir düzeye dikkat çeker:

---

53. Örneğin, Castoriadis *The Imaginary Institution of Society*'de (s. 368) şöyle yazar: "Toplumsal anlamlandırmalar dünyası ne gerçek bir dünyanın gerçek olmayan bir kopyası, ne bireysel tasavvurlarda açıklanamayan tarafından oluşturulmuş bir şey olarak... ne de, nihayet, tamamen verili ve şu ya da bu tarihsel bağlamda niteliklerini, etkilerini ya da tavırlarını değiştirecek öznelere ve nesnelere eklenecek bir ilişkiler sistemi olarak düşünülmelidir. Biz toplumsal anlamlandırmalar dünyasını her defasında kendini verili bir toplumda açığa vurduğu şekliyle toplumsal tahayyülün/ürününün ve toplumsal-tarihselin asli, ilk ve indirgenemez konumlanışı olarak düşünüyoruz."

Bu, aynı zamanda magma kipine de sahip olan (bireysel) bilinçdışı düzeyidir (Castoriadis bu arada ısrarla "kurulmuş anlamlandırmalar dünyası, fiili bireysel temsillere indirgenemez" diye belirtir). O halde, durum şu olabilir mi: Anlamlandırmaların ve genelde toplumun da bu kipte olmasının nedeni toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların –bir biçimde– bilinçdışında var olması ve bilindışının da magma kipinde olmasıdır? Başka bir ifadeyle, magma kipinin toplumsal içinde devreye soktuğu açıklık, toplumsalın varoluş kipi aracılığıyla kişiye ve özgün olarak bilinçdışı düzleme geçmiş olabilir mi? Eğer durum buysa, toplumsalın "açıklığı"nın temeli olarak aşkın bir düzeye yapılan her gönderme gereksiz olacaktır. Castoriadis böyle bir yorum ihtimaline işaret etmiş ancak kendisi konuya eğilmemiştir.

Toplumsal asıl olarak anlamlandırmalar mıdır?: Castoriadis'in toplumsal açıklık kuramlaştırması toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların sahip olduğu kip, yani "magma"nın kipi temelinde yapılmıştır. Gelgelelim, magmanın varlık tarzının gündeme getirdiği belirlenimsizlik ve açıklığı yalnızca "anlamlandırmalar"la sınırlayabilir miyiz? Toplumsal yalnızca toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magma kipine sahip olduğu için mi "açık"tır?

Psişeye gönderme yapan Castoriadis, bilinçdışının "ayrılmaz bir biçimde temsili/duygulanımsal/amaçsal bir akış hali" olduğunu kabul eder ve şöyle der: "Ben asıl olarak temsil dilinden söz ettim çünkü [...] bu üzerine daha kolayca ve doğrudan konuşabileceğimiz bir veçhedir."[54] Ne var ki, Castoriadis bilinçdışının toplumsal belirlenimini toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların içselleştirilmesine indirger. Yine Castoriadis sıklıkla şöyle bir izlenim uyandırır: Genelde toplumsal sadece, pratikte her ne kadar "tahayyül mahsulü" ve "maddileşmiş" olurlarsa olsun bir tür fikir, bir

54. C. Castoriadis, Fait et A faire G. Busino *et at, Autonomie et autotransfomation de la societe: La philosophie militante de C. Castoriadis,* Genoe, 1989, s. 476.

Weltanschaung olarak kalan, bazı "merkezi tahayyül mahsulü anlamlandırmalar"ın fiilileşmesidir.[55] Bundan başka, toplumsal pratik ve toplumsal eylemi ve bunların özgünlüğünü –Bourdieu'nün güçlü bir biçimde dikkat çektiği bir özgünlüğü– kuramlaştırmak istiyorsak, Castoriadis'in çerçevesi içinde kalarak bunu yapamayız. Pratiği kuramlaştırmanın tek yolu (önceden var olan) toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların fiili hale gelmesidir.

Yine de şöyle bir ihtimal daha vardır: Toplumsal, genelde psişenin yapılaşması ve özelde bilinçdışı üzerinde toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların içselleştirilmesinden başka bir biçimde işleyebilir. Toplumsal belirlenimler var olabilir ama, bireysel psişe düzeyinde temsiller yoluyla ifade edilebilir olsa bile, "toplumsal" formları içinde temsillerden kaynaklanmadığı gibi, temsiller olarak da aktarılmamıştır. Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar dışında, toplumsalın bireyseli belirleme biçimleri üzerine daha detaylı bir kuramlaştırma ve buna uygun olarak toplumsal pratiğin ve toplumsal eylemin kuramlaştırılması Castoriadis'in anlamlandırmalara yaptığı göndermeyi genişletebilir ve "açıklığın" daha kapsamlı bir kuramlaştırılmasına zemin hazırlayabilir.

Farklı özerklik düzeylerinin varoluşu: Castoriadis "kendini sorgulama" ihtimaliyle, toplumun kendi "kuruluşunu" sorgulayabilmesiyle bağlantılı bir ihtimalle tanımlanmış özerklik düzeyi üzerinde durur. Bu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olası en yüksek sayıda belirlenimlere değinmesi anlamında, olası en yüksek kendi üzerine düşünme ve kendini nesnelleştirme oranıdır. Ne var ki, daha alt düzeyde bir özerklik de vardır; daha araçsal bir tipin kendi üzerine düşünmesine gönderme yapan bu özerklik, "kendini sorgulama" yerine var olan normların ya da kuralların

---

55. Castoriadis'in toplumsal dünyaya "bir anlam veren" ve böylelikle toplum kurumunun "dinsel çekirdeği" olan anlamlandırmalardan bahsederken ("Institution de la societe et religion" [1982], *Domaines de l'homme*, s. 369) ya da " akli matrisin sınırsız genişlemesini" gösteren anlamlandırmaların bir merkezi çekirdeğine denk düşen bir şey olarak kapitalizme gönderme yaparken ("Le regime social de la Russie" (1978), s. 197) yaptığı budur.

başarıyla kullanılması anlamına gelir. İşte yorumbilimsel yönsemeli mikro-sosyolojinin ışık tuttuğu ve Giddens ve Bourdieu'nün ağırlıklı olarak kuramlaştırmaya giriştiği böyle bir toplumsal fail "eylemliliği"dir. Castoriadis'in kendi ilk çalışmaları, bir fabrikada yeni örgütlenme ya da direniş biçimleri yaratan işçiler örneğinde olduğu gibi, tekrar tekrar "mikro" düzeyde böyle bir yaratıcılık üzerinde durur. Bu "yaratım", belli bir oranda "kendini sorgulamayı" önvarsayımakla birlikte, kurumsallaşmış toplumun bütününün sorgulanmasına işaret etmez. Dolayısıyla, Castoriadis'in kuramlaştırdığı kesin anlamıyla özerklikten başka, özerklik "oranları" ya da "düzeyleri" ayrımı yapmak ve bu düzeyleri birbiriyle eklemlemek zorunda kalacağız. Bu Castoriadis'in asıl amacı değildi ama eğer özerklik düzeylerine ilişkin kapsamlı bir kuram ortaya koymak istiyorsak bunu yapmak zorundayız.

Castoriadis'in çalışmaları, bize göre Derrida'nın gündeme getirdiği ve Laclau ile Mouffe'un geliştirdiği doğrultuda bir köşe taşı olarak değerlendirilebilir. Castoriadis "açıklık" ve belirlenimsizliğin genel bir kuramlaştırılmasından böyle bir "açıklığın" bizatihi toplumsala gönderme yapmasını olumlayan hamleyi yapmış ve toplumsal ve bireysele ilişkin bu iddiayı temellendiren incelikli bir kuramlaştırma sağlamıştır. Dahası, faillik ve tarih sorunlarını verimli bir biçimde ele almak için toplumsalın açık bir şey olarak kuramlaştırılma zorunluluğu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde savunulmuştur. Böylelikle genel ve soyut bir düzeyde toplumsalı kuramlaştırmanın yeni ve birçok yönden çok şey vaat eden bir yolu bulunmuş, yapısal/nesnelci yaklaşımlara bir alternatif getirilmiştir. Ne var ki, "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırma magmaları"nın "varoluş düzeyi" ve toplumsalın bu anlamlandırmalarla sınırlı oluşu sorun olarak durmaktadır. Toplumsalın pozitifliği arkasında ve ötesinde bir tür negatif öz olarak değilse, (bir biçimde bir "açıklık" ve "radikal belirlenimsizlik" gündeme getirerek) toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar nasıl var olur? Böyle bir belirlenimsizliği temellendirmek için toplumsalın ötesinde bir dü-

zey, bir tür aşkın düzey varsayma tehlikesi mevcuttur. Bundan başka, belirlenimsizliğin kuramlaştırılmasının tek başına anlamlandırmaların varlık tarzıyla sınırlanıp sınırlandırılamayacağı sorusu ortaya çıkar. Toplumsal pratik alanının Bourdieu'nün iddia ettiği türden özgün bir anlamı ve kipi var mıdır? Castoriadis'in çalışmasının işaret ettiği yönde daha ayrıntılı kuramsal irdeleme ve açıklama zorunlu görünüyor.

Bu noktada "açık" olarak toplumsalın kuramlaştırılmasıyla yapılaştırma kuramlarının ilerlediği yönün bir sentezi ihtimali kendini gösteriyor. Toplumsalın belli bir "açıklığı" ve belirlenimsizliğine ilişkin bir kuramlaştırma, üretim süreci ve birey aracılığıyla toplumsalın yeniden üretimi içine, başka bir ifadeyle bir "yapılaş(tır)ma" kuramı içine yerleştirilmelidir. Böyle bir hamle her iki yaklaşımın da vakıf olduğu şeyleri korurken, yetersizliklerinden sakınabilir.

Aslında Castoriadis, bireysel bilinçdışının özgün varlık tarzı yanında onun toplumsal doğasını da vurgulayarak, böylesi bir sentezin gidebileceği yolu gösteriyor. Basitçe "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması"yla bireysel bilinçdışı arasında bir kip benzerliği ileri sürmek yerine, nedensel bir zincir gündeme getirilebilirdi. Toplumsalın "açık" ve belirlenimsiz –yani, magma kipinde- olduğu çünkü (bireysel) bilinçdışı aracılığıyla (ya da genelleştirilmiş haliyle, psişe aracılığıyla) yeniden üretildiği ileri sürülebilirdi. Yeteri kadar gelecek vaat ediyor olsa bile, Castoriadis hiçbir zaman böyle bir tez üzerinde durmamıştır. Böyle bir tez toplumsalın "açıklığı"nın, "anlamlandırmaların" varlık tarzıyla sınırlı olmayacak biçimde, geniş kapsamlı bir kuramlaştırılmasına bile imkân sağlayabilirdi. Bu durumda, bir pratik kuramını –Bourdieu'nün önerisi doğrultusunda– aynı kuramsal çerçeve içinde birleştirmek mümkün olurdu.

Bu imkânı değerlendirmek için, toplumsal ve kişisel psişe arasındaki etkileşim biçimlerine ve düzeylerine ilişkin daha ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyacımız var. Böylesi bir açıklama yapabilmemiz için, Freud'un orijinal formülasyonlarından son dönem gelişmelere kadar, genelde psişenin ve özelde bilinçdışının psikanalitik kuramsallaştırılmasına bakmamız gerekiyor.

Üçüncü Bölüm

Psişe ve toplum

IX
Bilinçdışının özgünlüğü

Psikanaliz başından beri kendine has bir alanının olduğunu, sosyolojiye indirgenemeyeceğini ve analitik pratikle kopmaz bağlarının olduğunu iddia ediyor. Ne ki, psikanalitik yaklaşım iddia ettiği gibi genelde psişeye ilişkin bir kuram ortaya koyabiliyorsa, er ya da geç (kuşkusuz analitik pratik içinde de) toplumsal sorunla yüzleşmekten kaçamaz. Bu yüzden, bireysel psişeyle toplumsalın ara kesiti bağlamında ilgimizi çeken psikanalitik kuramın bu öğeleri üzerinde özellikle duracağız; ara kesitin kendisini kuramlaştırmaya daha sonra geçeceğiz. Mevcut psikanaliz anlatımı sonuç olarak sınırlı ve kısmidir. Yalnızca psikanalitik söylemin kurucusu olması yüzünden değil çalışmalarının hâlâ psikanalitik kuramın ve uzantılarının en kapsamlı ve derin anlatımı olarak durdukları için de, tartışma boyunca temel referans noktası olarak Freud'un kendi yazıları

alınacaktır. Diğer çalışmalar tikel alanlarda önemli katkılar yapmış olmakla birlikte (ve şimdiki analiz açısından ilginç olan katkılara değineceğiz), bunların hiçbiri Freud'un şaşırtıcı derinliğiyle, vukufuyla ve uzun soluklulu ğuyla boy ölçüşemez.

Freud'un en önemli katkısını tek bir sözcükle gösterecek olursak, kuşkusuz bu "bilinçdışı" olacaktır.[1] Bilincin ötesinde "bir şeye", bilinç-olmayana, ilişkin bu nosyon Batı düşünce tarihine yabancı değildir. Özellikle modern dönemde, on sekizinci yüzyıldan günümüze, böylesi çok sayıda gönderme bulunabilir.[2] Gerçekten de, modern toplumsal nosyonu zorunlu olarak, bireyler tarafından üretilmiş de olsa, bir dereceye kadar bireylerin nüfuz edemediği bir olgular düzeyini gündeme getiriyor. O halde modern toplumsal nosyonu, belli bir bilinçdışı nosyonunu zorunlu hale getiriyor.[3] Ne ki, bilinçle bilinçdışı ayrımını irdeleyen ve bilinçdışının insanın psişik bir boyutu olarak özgünlüğünü ve indirgenemezliğini kuramlaştıran Freud oldu.

Freud'a göre, "bilinçdışı", diğer ikisi "önbilinç" ve "bilinç" olmak üzere psişik işleyişin üç düzeyinden biridir (bunlara sırasıyla Bd, Ob ve B diyelim). Bu ayrım ilk Freudcu topografi olarak bilinegelmiştir. Ne var ki, önbilinç "sistem B'nin özelliklerini paylaştığından"[4] merkezi ayrım "bilinç" ve "bilinçdışı" arasındadır.

Bilinç zorunlu olarak, ister içsel isterse dışsal olsun, algı ve algı kalıntılarıyla bağlantılıdır: "Bir şeyin bilincinde olma süreci her şeyden önce duyu organlarımızın dış dünyadan aldıkları algılarla bağlantılıdır."[5] Ama "insanlarda egodaki içsel süreçler de bilinç niteliği kazanır. Bu, egodaki malzemeyi görselin ama özellikle de

---

1. Bkz., ayrıca J. Laplanche ve l. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (1967), Londra, 1988, s. 474.
2. Ayrıntılı bir anlatım için bkz., L. Whyte, *The Unconscious before Freud,* Londra,1962.
3. Foucault'ya göre, "bilinçdışı ve beşeri bilimler, arkeolojik düzeyde, çağdaştır" (M. Foucault, "*The Order of Things*" (1966), Londra, 1974, s. 326).
4. S. Freud, "The Unconscious" (1915), Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 11, Harmondsworth, 1984, s. 175. Burada, *Standard Edition*'ın on beş cilt halinde yeni basımı olan Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) kullanılmaktadır.
5. S. Freud, "An Outline of Psychoanalysis" (1938), S.F.L. 15, Harmondsworth, 1986, s. 395.

sessel algıların hatırlatıcı kalıntılarıyla sıkı bir ilişkiye sokan konuşına işlevinin eseridir.'"[6]

Dolayısıyla bilinç her zaman belli türden "temsilciler"le bağlantılıdır. Bilincin aksine, bilinçdışı sürekli hareket halindeki bir enerji alanı, bir kuvvet alanıdır. O içgüdülerin, dürtülerin (*Triebe*) enerji alanıdır: "Bu süreçlerin [rüya çalışmasındaki asal sürecin] en başta gelen özelliği, bütün gerilimin yüklenmiş enerjiyi harekетli hale getirme ve boşaltma işi üzerine binmesidir; kendilerine enerji yüklenmiş fiziksel öğelerin içeriği ve ismi sonuçta pek önemli değildir."[7] Ne ki, bu alan bile her zaman "temsiller"le bağlantılı bir alan olarak görülmelidir:

> Bir içgüdü hiçbir zaman bilincin nesnesi haline gelemez; ancak içgüdüyü temsil eden fikir gelebilir. Bir içgüdü bilinçdışında bile bir fikirden başka bir şey tarafından temsil edilemez. İçgüdü bir fikre yapışmamış ya da kendisini bir duygulanım durumu olarak açığa vurmamışsa, hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Her şeye rağmen bastırılmış bir içgüdüsel itkiden söz ettiğimizde, dilin gevşekliği zararsız bir gevşekliktir. Bir içgüdüsel itkiden söz ederken, sadece bilinçdışındaki fikri temsilciyi [*den Trieb repräsentierende Vorstellung*] kastederiz, başka bir şeyi değil.[8]

"Duygulanımlar", "duygular" ve "hisler" de hem bilinçteki hem de bilinçdışındaki temsilcilerle bağlantılıdır ama bu doğrudan yüklenmiş fikirlerden farklı bir biçimde olur. Bilinçli ve bilinçdışı duygulanımlar arasındaki bir farklılık, bir duygu etkisinin "uygun temsilcisi"nin bastırılması ve bilinçli hale gelmesi için duygunun başka bir "fikir"le bağlantı kurmasıdır.

Dolayısıyla, bilinçdışı bir enerji olmakla birlikte her zaman "temsilciler"le kurduğu bir ilişki aracılığıyla iş görür. Freud, "temsilci" ya da "temsil" olarak çevrilen, *Repräsentanz* ve, sözlük anlamında askeri bir işgalde olduğu gibi güç kullanmayı çağrıştıran iş-

---

6. Agy.
7. S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (1900), S.F.L. 4, Harmondsworth, 1976, s. 765.
8. Freud, "The Unconscious", s. 179.

gal etmek, yüklenmek [İng: to cathect] demek olan *besetzen* terimlerini kullanır. Örnek olarak Kant'ta ya da Schopenhauer'de genellikle "düşünsel" ya da "idea" anlamında kullanılan, felsefi bir geçmişi olan bir terimi, *Vorstellung* terimini ise hafıza izlerinden, yani son tahlilde algıdan türetilen öğeler, içgüdülerin temsilcilerini de oluşturabilen öğeler için saklar. Ne var ki, bir içgüdü (itki), böyle bir *Vorstellung* yokluğunda bile, hiçbir zaman olduğu haliyle mevcuda çıkmaz; her zaman bir *Repräsentanz* ile bağlantılıdır. Bilinçdışı düzeyde psişe –bilinç düzeyinde olduğu gibi- her zaman ve zorunlu olarak "temsil edilir":

> Belli bir noktada güç sorunuyla anlam sorunu örtüşür; bu nokta içgüdülerin belirginleştiği, ortaya çıktığı, psişik bir temsilcide, yani içgüdüler 'yerine duran' psişik bir şeyde, verili hale geldiği noktadır; bilinçteki bütün türevler sadece bu psişik temsilcilerin, bu asal "yerine duran"ların dönüşümleridir [...] Ama temsilcilerden *Vorstellung* anlamında, yani bir şeyin "düşünsel" anlamında söz edemeyiz çünkü bir fikir, şeyleri –dünya, kişinin kendi bedeni, gerçek olmayan– temsil etmeden önce, olduğu haliyle içgüdüler yerine duran, onları yalın halde ve basitçe mevcuda çıkaran bu "temsilci"den türemiştir.[9]

Eğer psişe her zaman "temsilciler" kullanan bir şey olarak görülecek olursa, temsilcilerin, özellikle de bilinçdışı temsilcilerin, orijini sorunu ortaya çıkar. Bariz bir kaynak, hafıza izlerini (*Erinnerungspuren*) sağlayan algıdır (bu izlerin yatırımı da *Vorstellungen*'i sağlar).[10] Ne var ki, başlangıçta, hafıza tarafından henüz hiçbir *Vorstellungen* sunulmadan önce, bilinçdışı ve psişe genelde saf enerji, "saf" bir enerji alanı halinde mi var olur? Freud bilinçdışının orijinal durumuna ilişkin bu soruya "asal bastırma" kuramında dolaylı olarak değinir. Bastırmanın olabilmesi için, bilinçteki bastırılacak unsurları kendine çeken "bir şeye" ihtiyaç vardır. Sonuçta-

---

9. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven, 1970, s. 135.
10. Freud belleğin yüzeyindeki algısal izler konusunda açık değildir. Göründüğü kadarıyla, Freud'un dış "nesneler"in psişenin "içine" doğrudan, sorunsuz kazınması gibi ampirisist bir nosyonu savunmadığını ileri sürmek için haklı gerekçeler vardır (bkz. Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, s. 247-8).

ki bastırmayı mümkün kılmak için, "bilince girmekten men edilmiş içgüdünün psişik (düşünsel/imgesel) temsilcisinden ibaret, bir asal bastırma, bastırmanın bir ilk safhası"[11] bir tez olarak getirilmek zorundadır. Bu asal bastırmada, "henüz Öb'den hiçbir yüklenme almamış bir bilinçdışı fikirle karşı karşıyayız ve bu yüzden bilinçdışından bir yüklenime sahip olamayız." Bu, "sistem Öb'nin kendisini bilinçdışı fikirden gelen baskıdan korumasını sağlayan bir karşıyüklenimdir."[12] Böylelikle, bilinçten kaynaklanmamış ama başlangıçta zaten orada olan bir "bilinçdışı fikir" ihtimali gündeme gelir. Aslında, asal bastırma nosyonunun Freudcu kuramda tam da bu olguya işaret etmekten başka bir işlevi yoktur. Ricoeur'ün belirttiği gibi, "Asal bastırma, bizim her zaman dolayımlı, zaten ifade edilmiş, zaten söylenmiş içinde olduğumuz anlamına gelir."[13] Bundan dolayı, denebilir ki bilinçdışı hafıza izleri temsilciler sağlamak için yüklenmeden bile önce psişede "temsil edilir." Aynı varsayım, "farklı öznelerin kişisel deneyimlerine bakılmaksızın" iş gören fantaziler olarak asal fantazilerden bahsederken Freud tarafından da ifade edilmiştir.

Demek ki, bilinçdışında iki tür "temsilci" ile karşılaşıyoruz. Bir yanda hafıza izlerinden türeyen temsilciler, öte yanda ise asal fantaziler ya da asal bastırma olarak tezahür eden başlangıçtaki, ta başlangıçta faal olan "asal" temsilciler vardır. Ancak Freud'un yürüttüğü tartışmalarda, bu iki tür temsilciler arasında nitel bir ayrıma hiçbir yerde rastlanmaz. Sanki psişenin doğuştan getirdiği "temsilciler", hafıza izlerinden türetilen fantazilerle aynı niteliktedir. Eğer bu iki kategori ayrıştırılabilirse, bunun nedeni aralarındaki nitel farklılık değil, orijinlerindeki bir farklılıktır. Aslında, hiçbir yerde bu haliyle asal temsilcilerle karşılaşmıyoruz. Bilinç aracılığıyla tezahür eden içgüdülerin temsilcileri hemen her zaman, ne kadar erken dönemlere ait olursa olsun, bazı geçmiş deneyimlere atfedilebilir hafıza izleri aracılığıyla gelen temsilciler olarak görülebilir. Hatta asal fantaziler bile özgün içeriklere sahip olmaktan çok san-

---

11. S. Freud, "Repression" (1915), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 147.
12. Agy., s. 184.
13. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, s. 141.

ki bilinçdışının içeriklerini örgütleyen özgün bir yapı olarak görülebilir.[14]

Psişik temsilcilerin orijini sorunu Freud'dan sonra da merkezi önemini korumuş ve birçok psikanalist bu tartışmaya katkıda bulunmuştur. Biz kısaca Jung, Klein, Lacan ve Castoriadis'in katkılarına değineceğiz.

Jung asal temsilcilerin varlığını kabul eder ve onlara Freud'un verdiğinden daha büyük bir rol biçer. Kişisel bilinçdışının altında insan ırkının geçmiş deneyimlerinin "depolandığı" bir "kolektif bilinçdışı" nosyonunu gündeme getirir. Kolektif bilinçdışı, "sezginin, algının ve idrakin doğuştan gelen biçimleri" olan "ilk-örneklerin" kaynağı, "bütün psişik süreçlerin zorunlu *a priori* belirleyicisi"dir.[15] Bu ilk-örnekler içgüdülerle bağlantılıdır, "içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimler"dir.[16] Ne var ki, doğuştan gelen belli yapıların ve sembolik ön-eğilimlerin mevcudiyetini vurgulamasına rağmen Jung ilk-örneklerle temsilcileri eşitlemez. Tıpkı Freud'un asal fantazilerin yaptığını düşündüğü gibi, ilk-örnekler temsilcilerin kendisinden çok yapısını belirler:

> Bize bilinçdışı dolayımıyla gelen ilk-örneksel temsilciler (imgeler ve fikirler) genelde ilk-örnekle karıştırılmamalıdır. Bunlar, hepsi öz olarak bir "temsil edilemez" temel biçimi işaret eden çok değişik yapılardır. Bu temsil edilemez biçim belli biçimsel öğeler ve belli temel anlamlar tarafından nitelenir ama yalnızca yaklaşık olarak kavranabilir.[17]

Hayatın ilk yıllarını araştıran M. Klein'a göre, toplumsal olarak türetilmiş simgelerden önce "özel simgeler" var olabilir. Bebek doğuştan, hem dışsal durumları (örneğin, meme, anne) hem de organizmanın işlevinden gelen iç durumları anlatan, bilinçdışı fantazi-

---

14. J. Laplanche ve J.P. Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality", *The International Journal of Psychoanalysis*, c. 49, 196S, s. 17.
15. C.G. Jung, "Instinct and the Unconscious" (1919), *Collected Works*, c.8, Londra, 1960, s. 133.
16. Agy., s. 157.
17. C.G. Jung, "On the Nature of the Psyche" *(1947)*, *Collected Works*, c. 8, Londra, 1960, s. 213.

ler üretme kapasitesine sahip bir şey olarak görülür. Yine de bu ilk dönemin fantazileri bile bireyden bireye değişen, tamamen keyfi şeyler değildir çünkü öz olarak aynı türden deneyimlerle ilişkilidirler. İlk fantaziler çocuk büyüdükçe üzerinde simge oluşumlarının aşamalı bir biçimde gelişeceği temeli oluşturur.[18] Dışsal olarak edinilmiş simgeler yavaş yavaş fantazilerin ilk, "özel" simgelerinin yerini alır. Genelde Klein ve izleyicileri, doğuştan gelen asal fantazi/simge oluşturma kapasitelerine Freud'dan daha fazla önem verirler. Ancak Freud'la birlikte onlar da bu fantazilerin içeriğini dışarıdan alınan öğeler, simgeler ya da temsilciler tarafından kolaylıkla yerinden edilen bir şey olarak görür.

İki temsil düzeyi arasındaki ayrımı J. Lacan imgesel ve simgesel arasındaki ayrım olarak sunmuştur. İmgesel asal "imago"lara ve özellikle de "aynada imgesiyle karşılaşmasının altıncı ayından itibaren" bebeğin tanıdığı benlik imago'suna gönderme yapar.[19] Bu, "ayna evresi"ni gösterir; bu evrede sözel ve simgesel öncesi bireysellik oluşur. Bu asal "Ben"e (*Moi*) sonradan, "ötekinin söylemi" aracılığıyla "simgesel" –dille dolayımlanan simgesel düzen- işlenir ve bir "özne" yaratılır. Lacan imgesel düzeni, etolojik çalışmaların değindiği, hayvanlardaki bir *Gestalt*'la özdeşleşme süreçleriyle belli ortak öğeler taşıyan bir şey olarak görür; ama aynı zamanda Lacan bu düzeni bir özgünlüğe, insanlarda "simgesel"in işleyişine imkân veren bir "olgunlaşmamışlığa" sahip bir şey olarak düşünür: "İmgeselin bu olgunlaşmamışlığı bir boşluk yaratır ve bu boşlukta ayna evresinin etkileri kendini gösterir ki bu, vuku bulan simgesel-le ortak-yaşarlığa imkân verir."[20]

Lacan için, simgesel düzen dilde dolayımlanır. Dil bir kod olmaktan çok anlam aracılığıyla özneleri yaratan bir şey olarak görülür: "Dilin işlevi bildirmek değil, yaratmaktır. Konuşmada benim aradığım şey ötekine karşılık vermektir. Beni özne olarak kuran şey

---

18. M. Klein, "The importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego" (1930), M. Klein, *Love, Guilt and Reparation: Works* 1921-1945, Londra, 1988, s. 220.
19. J. Lacan, "Aggressivity in Psychoanalysis" (1948), *Ecrits: A Selection*, Londra, 1977, s. 18.
20. J. Lacan, "On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis" (1958), *Ecrits: A Selection*, Londra, 1977, s. 196.

benim sorumdur."[21] Dil bilinçdışını tamamen biçimlendirir, öyle ki bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır: "bilinçdışı en radikal biçimde bir dil gibi yapılanmıştır; bilinçdışında, belli yasalara, fiili diller üzerinde çalışırken keşfettiklerimizle aynı yasalara göre bir materyal işler."[22] Bilinçdışını yapılandıran dil aracılığıyla edinilmiş simgesel düzendir. Böylelikle Lacan dışsal olarak edinilmiş simgelerin toplumsal orijinine, yani bu simgelerin "şeylerde" yuvalanmış halde doğal olarak var olmayıp insan topluluklarında kurulmuş ve asıl olarak da dil aracılığıyla ifade edilmiş olduğuna özel dikkat çeken ilk düşünür olmuştur. Öteki olası simgesel sistemlerin dışlanması pahasına yalnızca dile dikkat çekmesi onun bu temel düşüncesini geçersiz kılmaz. Temsillerin imgesel orijinleri yerlerini toplumsal olarak kurulmuş simgesel sistemlere bırakır. Bu geçiş, Kleincıların da dediği gibi, ilke olarak pürüzsüz ve sorunsuzdur. Adlarındaki farklılığa rağmen, bu iki düzen, imgesel ve simgesel, Lacan'a göre, farklı kipleri temsil etmez.

Castoriadis de ısrarla asal, doğuştan bir "temsiller yaratma kapasitesi", "en ilksel haliyle bile dürtülerin her örgütlenmesi öncesinde var olan ve bu örgütlenmeye egemen bir orijinal fantazileştirmeden, dürtünün fiziksel varlık kazanmasının koşulu olan bir fantazileştirmeden" bahseder.[23] Bu kapasite bu yüzden ne kadar asli olursa olsun "Ben"in ortaya çıkışından bile önce gelir. Dolayısıyla bu kapasite bir "yokluğa" (Lacan) ya da "arzuya" (Deleuze ve Guattari) atfedilemez çünkü her yokluk ya da arzu bir özneyi önceden varsayar. Freud'un asal fantazileri bile, der Castoriadis, bu anlamda gerçekten "asal" olamaz çünkü onlar zaten belli bir örgütlenme ve "içerikler", "karakterler"le yapılacak "eylemler" arasındaki ayrımı varsayar.[24] Ama zamanla başlangıçtaki temsilcilerin yerini toplumsal olarak kurulmuş ve toplumdan kaynaklanmış temsiller olan "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar" alır.[25]

---

21. J. Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (1953), *Ecrits: A Selection*, Londra, 1977, s. 86.
22. J. Lacan, "The Direction of Treatment and the Principles of Its Power" (1958), *Ecrits: A Selection*, Londra, 1977, s. 234.
23. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987, s. 287.
24. Agy., s. 286.
25. Lacan ve Castoriadis için, ilk, doğuştan gelen temsillerden/tasavvurlardan

Freud'un asal bastırma ve asal fantazilere, Jung'un ilk-örneklere, Klein ve yandaşlarının asal fantazilere, Lacan'ın imgeleme, Castoriadis'in orijinal fantazileştirmelere gönderme yaptığı düşünülürse, tüm bunlar bireysel deneyim ve algının ötesinde uzanan içgüdülerin belli asal temsilcilerinin var olduğunu gösteriyor. Bu düşünürler ayrıca, en orijinal, asal durumda bile psişenin (bilinçdışı) enerji alanının temsilciler aracılığıyla mevcuda çıktığına ve hiçbir zaman "saf" bir enerji durumu olarak, "olduğu gibi" var olmadığına işaret eder. Yine de, bu asal temsilciler algı ve (dışsal) çevre aracılığıyla edinilen temsilcilerle yer değiştirmeye hazır şeyler olarak görülür (onlara büyük ağırlık veren Jung hariç). Bu yer değiştirmeyi kolaylaştıran, iki temsilciler düzleminin öz olarak aynı kipi paylaşmalarıdır. Bundan başka, Lacan ve Castoriadis'in dikkat çektikleri gibi, temsilcilerin ikinci kategorisinin kaynağındaki çevre doğal bir çevre değil, insanlar tarafından kurulmuş toplumsal bir çevredir.

Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı gibi, temsilcilerin kullanılması bilinçle bilinçdışı ayrımının kriteri olamaz. Öyleyse bu kriter ne olabilir? Çalışmalarının farklı yerlerinde Freud'un başvurduğu üç olası kriter vardır: bastırma, temsilcilerin türü ve bilinçdışının işleyiş tarzı. Bilinçdışının psişik bir düzey olarak özgünlüğünü tespit etmeye çalışarak, bu üç kriteri sırasıyla ele alacağız.

Bilinçdışı Freud tarafından bastırılmış, bilinçdışı temsilcilerin bilince çıkabilmeleri için kaldırılmak zorunda olan bir engelle bilinçten uzaklaştırılmış bir şey olarak gündeme getirilmiştir. Bastırmanın kaldırılması ilke olarak mümkündür: Aslında bu analizin işidir. Bastırma geçit vermez bir engele değil, sadece kaldırılması gerçken bir engele işaret eder. Ne var ki, bastırılmış olan genelde bi-

---

sonraki, toplumsal kaynaklı temsillere/tasavvurlara geçiş, böylece daha genel bir anlam kazanan Ödipus kompleksiyle birlikte olur. Lacan, Levi-Strauss'un ensestin yasaklanması "evrensel yasası"na dayanarak, Ödipal krizi "bütün insanın kültürel boyun eğdirilmesi sürecinin kökeninde" yatan bir şey olarak görür *(Ecrits: A Selection, s.* 24). Benzer bir biçimde, Castoriadis'e göre, "Ödipal durumla yüz yüze gelmek çocuğun önüne anlamlandırmanın temeli olarak kurumun kaçınılmaz gerçeğini görür, ya da tersi" (*The Imaginary Institution of Society,* s. 310).

linçdışıyla eşitlenemez. Başlangıçta Freud bu görüşteydi ama zaman geçtikçe kabul etmek zorunda kaldı ki, "bilinçdışının daha geniş bir çapı vardır: Bastırılmış olan bilinçdışının bir parçasıdır."[26] Böylelikle, bastırılmış olan zorunlu olarak bilinçdışıyken, psişenin bir düzeyi olarak bilinçdışı zorunlu olarak bastırılmış değildir.

Freud ayrıca bilincin ve bilinçdışının kullandığı temsilci türlerini de farklılaştırmaya çalışmış ve, sırasıyla şey-sunuş ve sözel-sunuş anlamlarına gelmek üzere *Sachvorstellung* ve *Wortvorstellung* ayrımı yapmıştır. Sözel-sunuşlar örneğinde hafıza izleri nesnelerin "imgeleri" yanında sözcüklerle de bağlantılıyken, şey-sunuşları yalnızca "imgeler"le bağlantılıdır. Freud'un ileri sürdüğüne göre, iki sunuş türü arasındaki ayrım bilinç ve bilinçdışı ayrımına denk düşer. Bir temsilcinin bilince çıkması için, zorunlu olarak bir *Wortvorstellung* olması, yani sözcüklerle bağlantılı olması gerekir. Bu bağlantı genellikle önbilinçte ortaya çıkar. Buna karşılık, bilinçdışı düzeyinde içgüdü genellikle şey-sunuşlar tarafından ortaya konur:

> Bilinçte sunuş, şeyin sunuluşuna ek olarak o şeye ait sözcüğün sunuluşu temsili demektir, halbuki bilinçdışı sunuş, tek başına şeyin sunulusudur. Bd sistem, nesnenin şey-yüklenimini, ilk ve gerçek nesne-yüklenimini barındırır; Öb sistemi ise ona denk düşen sözel-sunuşla bağlantısı dolayımıyla hiper-yüklenmiş bu şey-sunuş tarafından ortaya konur.[27]

Ne var ki, şey-sunuşlar bilinçdışıyla sınırlı değildir: Örneğin, bilinç-öncesi fantaziler, bilinç-öncesi "resimlerle düşünme" de sözel-sunuşlardan çok "imgeleri" kullanır.[28] Öte yandan bilinçdışı, şizofreni örneğinde olduğu gibi sözel-sunuşları da kullanabilir: "Şizofrenide sözcükler, gizil rüya-düşüncelerinden rüya-imgeleri yaratan sürecin aynısına tabidir; biz bu sürece asal psişik süreç adını verdik."[29] Yine rüyalarda, "geriye kalanlarla eşit değerde görülen isim aynılıklarına ve sözel benzerliklere dayalı çağrışımlarla karşılaşı-

---

26. Freud, "The Unconscious", s. 167.
27. Agy., s. 207.
28. S. Freud, *The Ego and the Id* (1923), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 359.
29. Freud, "The Unconscious", s. 204.

rız."[30] Freud'un vurguladığına göre, bilinç zorunlu olarak sözel-sunuşlarla bağlantılıdır ve bilinçdışından bilince çıkan her sunuş, önbilinçte, "sözel-sunuşlarla bağlantıya girmiş olmalıdır."[31] Ancak öyle görünüyor ki, özgün olarak bilinçdışı sunuş diye bir şey yoktur. Geç dönem yazılarında Freud, bir fikrin bilinçdışında "bilinmez kalan bir kısım materyale dayanarak" tamamlandığını kabul eder.[32] Demek ki şey-sunuş/sözel-sunuş ayrımı, bilinçle bilinçdışını farklılaştırma çabasında ancak kısmen işe yarar.

Ne bastırma ne de şey-sunuşlara sınırlama, bilinçdışını farklılaştırmak için yeterli kriterleri sağlamamakla birlikte, iki düzey arasında böyle bir kriter olarak görülebilecek başka bir farklılık daha vardır. Sözcüklerin bilinçdışı kullanım örneklerinin gösterdiği gibi, kullanılan sunuşlar aynı türden olduğunda bile, bilinçdışında bunlar bilinçli düşünceden farklı özgün bir işleyiş biçimine tabidir. Bu, rüyaların analiziyle doğrulanmıştır: Uyku süresince aşırı dayatılan mantıksal işlevlerin gevşemesine uygun olarak, rüyalar, "yoğunlaştırma, yerinden etme ve çelişki yokluğu" gibi özellikler taşıyan "rüya çalışması"nda, özgün bilinçdışı işleyiş biçiminin ortaya çıkışına imkân verir. Bu noktada Freud'dan uzun bir pasaj aktarmak yerinde olacak:

> Bd'nin çekirdeği, yüklenimlerini boşaltmak isteyen içgüdüsel temsilcilerden, yani istemli itkilerden oluşur. Bu içgüdüsel itkiler, birbirinden etkilenmeksizin, birbiriyle eşgüdüm içinde, yan yana var olurlar ve karşılıklı çelişkilere düşmezler [...] Bu sistemde olumsuzlama, kuşku, hiçbir belirsizlik yoktur [...] Yüklenimsel yoğunluklar (Bd içinde) çok fazla hareketlidir. Bu *yer değiştirme* süreci sayesinde, bir fikir bütün yüklenim kotasını ötekine teslim edebilir; *yoğunlaşma* süreci sayesinde öteki fikirlerin bütün yüklenimi kendine mal edilebilir. Ben bu iki süreci *asal psişik süreç* denen sürecin ayırıcı belirtileri olarak ele almaktan yanayım. Öb sisteminde, *ikincil süreç* egemendir [...] Bd sistemi süreçleri *zamansızdır*; yani zaman sırasına göre dizilmez, zaman içinde değişmezler; zamana hiçbir referansları yoktur [...] Bd süreçler *gerçekliğe* çok az dikkat eder. Onlar haz ilkesine tabidir; onların kade-

30. Freud, *The Interpretation of Dreams*, s. 755.
31. Freud, *The Ego and the Id*, s. 358.
32. Agy.

ri yalnızca ne kadar kuvvetli olduklarına ve haz veren-haz vermeyen düzenlemesinin taleplerini yerine getirip getirmediklerine bağlıdır.[33]

Bu yüzden, bilinçdışının bir dizi özniteliği vardır; bunlar bilinç işleyişinden, yani bilinçli düşünceden yalnızca farklı değil ona karşıt da olan bir psişik işleyiş tarzına işaret eder: karşılıklı çelişkiye düşmüyor olmak, asal süreç (yüklenimin hareketliliği), zamansızlık,[34] psişik gerçeklik tarafından dışsalın yerinden edilmesi. Bilinçdışı tıpkı bilinçliliğin yaptığı gibi temsiller aracılığıyla işliyor olmakla birlikte, bu işleyişin *tarzı* farklıdır. Bu işleyiş tarzını, sunuşların kullanılma biçimini, bilinçdışının asal ayrıştırıcı özelliği olarak görebiliriz. Dolayısıyla, Freudcu bilinçdışı nosyonunun özgünlüğü artık tesis edilebilir: B sistemi, geleneksel olarak insana atfedilen bütün özellikleri (akılcı/mantıklı düşünme, algılama, vb.) taşırken, bilinçdışının özgün bir işleyiş tarzı vardır.[35]

Bilinçdışının psişik işleyişin bir düzeyi olarak özgünlüğünü tespit ettikten sonra, onun bilgisinin mümkün olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. "Bilinçdışının bilgisine nasıl erişeceğiz?" diye sorar Freud ve yanıtlar: "[Bilinçdışını] kuşkusuz ancak bilinçli şeyler olarak,

---

33. Freud, "The Unconscious", s. 190-1.
34. Bu "zamansızlık" nasıl anlaşılmalıdır? Freud'un ileri sürdüğü bilinçdışının diğer nitelikleri görece açıkça tanımlanmışken, "zamansızlık" tanımlanmamıştır. Derrida'nın ileri sürdüğüne göre, "Zamansızlık kuşkusuz bildik bir zaman kavramı, geleneksel bir kavram, metafizik bir kavramla karşıtlık içinde belirlenmiştir: mekaniğin zamanı ya da bilincin zamanı" (J. Derrida, "Freud and the Scene of Writing" *(1966), Writing and Difference*, Londra, 1978, s. 2 15).
35. Lacan'ın "bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır" argümanı kesinlikle bilinçdışının biçimsel olarak dilin belli oranda analiz edildiği gibi analiz edilebileceği biçiminde anlaşılmamalıdır. Bilinçdışındaki temsiller genelde bilinçte "yorumlanmaksızın" ve dönüştürülmeksizin ne oluşturulabilir ne de anlaşılabilir. Laplanche ve Leclaire'in işaret ettiği gibi, "bilinçdışının ontolojik statüsüne gelince, eğer sistem dilselse, böyle bir dilin hiçbir şekilde bizim sözel dilimizde özümlenemeyeceğini hatırlamamız gerekir mi?" (J. Laplanche ve S. Leclaire, "The Unconscious: A Psychoanalytic Study" *(1961), Yale French Studies*, no. 48, 1972, s. 162). Aynı şekilde, Ricoeur'e göre, "söylem evreninin analitik deneyime uygunluğu dilin değil, imgenin uygunluğudur" ve "imge" "dilsel" değil, "semiyotik"tir (P. Ricceur, "Image and Language in Psychoanalysis" (1976), J. Smith (der.), *Psychoanalysis and Language; Psychiatry and the Humanities*, c. 3, New Haven, 19785 s. 293, 311).

bilinçli şeylere dönüştükten ya da bilince tercüme edildikten sonra bilebiliriz."[36] Gündelik hayatta ("dil sürçmesi" örneğinde olduğu gibi), analitik pratikte ya da rüyalarda (Freud'a göre, rüyalar "bilince giden anayoldur" çünkü ona bilinçdışının özgün kipinin belirtisini sağlayan rüyaların analiziydi) bilinçdışının varlığını fark edebiliriz. Ne var ki, rüyalar bile doğrudan gözlenemez. Rüyalar "geri çağrılmak" ve "hatırlanmak" ve dahası sözcüklere "tercüme edilmek" zorundadır; yani bilince çıkarılmalıdır. Böylelikle, Freud ve psikanaliz, varoluşları ve işleyişlerini ancak etkileriyle, her zaman bilinç tarafından dolayımlanmış biçimde tanıyabileceğimiz, psişik işleyiş düzeyinde çıkarımlar sunmaktadır.

Bilince "dönüştürme" ya da "tercüme"nin olabilirliği tespit edilmiştir: Temsilciler hem bilinçdışı hem de bilinçte işleyebilir, şey-sunuşlar sözel-sunuşlarla bağlantılı olabilir, baskılama kaldırılabilir. Aslında, psikanalizin bütün o tedaviye yönelik yapısı tam da, rüyaların analizinde ya da genelde analitik pratikte doğruluğu kanıtlanabilecek olan bu ihtimalin varlığı üzerine kurulmuştur.

Gelgelelim, bilinçdışından bilince bu geçiş doğrudan değil, dolambaçlıdır. Hafıza izlerinin sunuşların ortak kökeni oluşu ve bunların hem bilinç hem de bilinçdışı tarafından kullanılabilir oldukları gerçeği, bilinçdışı ile bilinç/önbilinç düzeyleri arasında bir iletişim ihtimali tesbit ederken; bilinçdışının farklı kipi, bu sunuşların bu iki düzeyde varoluş biçimlerinin kökten farklı oluşuna işaret eder. Bilinçdışı temsilcilerin bilince çıkmaları için (buna ek olarak, olduğunda, bastırma engelinin aşılması için) bir durum değiştirme, belli bir "tercüme" her zaman zorunludur. Freud ısrarla, başlangıçta sözcüklerle bağlantılı olan temsilcilerin bile bir kere bilinçdışının bünyesine katıldığında artık basitçe kendi sözel-temsilcileriyle yeniden bağlanamayacaklarını belirtir:

> Nesne temsilcilerinin neden kendi algısal kalıntıları aracılığıyla bilince çıkamadıkları sorusu sorulabilir. Ancak muhtemelen düşünce sistemler içinde orijinal algısal kalıntılardan o kadar uzağa gidiyor ki, artık bu kalıntıların hiçbir özelliğini taşımıyor ve bilince çıkması için yeni niteliklerle pekiştirilmesi gerekiyor.[37]

---

36. Freud, "The Unconscious", s. 167.
37. Agy., s. 208.

Bu yüzden, kendine ait, orijinal sözel temsilcilerinin var olmasına rağmen, bilinçdışı sunuşlar onları "geri çağırmak"tan ibaret pürüzsüz bir süreçle bilince geçemiyor. Bu sunuşlar "artık bu kalıntıların hiçbir niteliğini taşımıyor", onlar tekrar bilince çıkmak için bir "nitelik" değişimi geçirmek durumundadır. Bu sunuşların bilince "yeniden tercümesi" zorunludur. Temsilcilerin böylesi bir "durum değişikliği"nin zorunluluğu duygulanımlar örneğinde de geçerlidir. Duygulanımların bilinçli hale gelmesi için, "yeni" bilinçli temsilcilerle bağlantı kurmaları zorunludur. Bastırılmış duygulanımlar örneğinde, bastırmanın kaldırılması onları bastırılmış olan "uygun temsilciler"le bağlantıya sokar.

Bir "tercüme", bir "yorumlama" ihtiyacı, bilinçdışı bir düşünce (gördüğümüz gibi, bilinçdışının özgün kipine tabidir: asal süreç, çelişki yokluğu, zamansızlık vb.) bilinçli/mantıklı düşünceye "aktarılacağı" zaman daha belirgindir. Örneğin, rüyanın bilinçli/akılcı bir anlatımının arandığı rüyaların yorumlanmasında durum budur. Freud'un işaret ettiği gibi, böyle bir yorum hiçbir zaman nihai ya da eksiksiz tamamlanmış olamaz: "Aslında bir rüyanın tamamen yorumlandığından hiçbir zaman emin olunamaz. Çözüm tatmin edici ve boşluk bırakmıyor görülse bile, rüyanın başka bir yorumunun daha olabilmesi her zaman mümkündür."[38] Bundan başka, bilinçdışı bir "düşünce"nin bilince geçişi bir biçimde orijinal –bilinçdışı- kaydın yerini almaz. Freud şöyle yazar: "Burada aklımızda olan, orijinalinin yanında var olmayı sürdüren bir kopya gibi, yeni bir yere yerleştirilmiş bir ikinci düşünce oluşturmak değildir; ve bilince açılan yolu zorlama nosyonu herhangi bir mekan değiştirme fikrinden titizlikle ayrı ele alınmalıdır."[39] Bu iki sistem, yani bilinçdışı ve bilinç sistemleri, çifte kayıt düşülmüş olarak yan yana dikilen şeyler gibi düşünülmek zorundadır: "Bir fikir zihinsel aygıtta aynı zamanda iki ayrı yerde var olabilir ve, sansür tarafından yasaklanmamışsa, muhtemelen ilk yerini ya da kayıt olduğu yeri kaybetmeksizin, sürekli olarak bir konumdan ötekine ilerler."[40] O halde

---

38. Freud, *The Interpretation of Dreams*, s. 383.
39. Agy., s. 770.
40. Freud, "The Unconscious", s. 177.

"bilinçdışı olan, tezahür edenle bir anlamın bir harfle olan ilişkisi gibi değil gerçeklikle aynı düzeyde ilişki içindedir."[41]

Bu yüzden, bilinçdışının her zaman temsil edilmiş olma özelliği, bilinçle iletişiminin bir yolunu kurmasa da, bilinçdışının özgünlüğünü ortadan kaldırmaz. Bilinçdışı temsillerin varoluşu bilinçdışı içinde (bilinçli) sembolik sistemlerin basit bir konum değiştirmesi anlamına gelmez. İlke düzeyinde mümkün olsa da, bilinçdışından bilince geçmek ne doğrudan ne de dolayımsız olur. Bu zorunlu olarak belli bir kip değişikliğini, bir "tercümeyi", belli bir "yorumu" gerektirir. Ve bu yorum hiçbir zaman tam ve nihai olmadığı gibi, bilinçdışı kopyanın yerini de alamaz. Kelimenin en radikal anlamında bir "yorumbilimsel süreci" temsil eder bu.

Bütün düzeylerinde psişenin her zaman temsil edilmiş olma özelliğini ve bilinçdışı işleyişin özgün biçimini vurguladıktan sonra, bilinçle bilinçdışı arasındaki iletişim sürecinin özgünlüğünü tespit etmek Freud'un bilinçdışı nosyonuna atfettiği başlıca belirleyici hatları tamamlar. Ne var ki, bu kadarıyla kuramlaştırma özünde mekansal terimlerle sunulmuş statik bir açıklama olmaktan kurtulamaz. Belki de bunun farkına vardığı için Freud, aşamalı bir biçimde, psişik enerji alanının yapılaşma biçimine ilişkin bir kuramlaştırma; asıl olarak onun ikinci psişik topografisi içinde sunulan dinamik bir psişe kuramı yönünde ilerleyecektir.

---

41. Laplanche ve Leclaire, "The Unconscious", s. 126. Elbette, bilinçdışı içeriğin (aynı zamanda) bilinçli hale gelince de belli bir yer değiştirmesi mümkündür. Bu, örneğin, analizin işidir. Ama bu karşılıklı yer değiştirme yalnızca neyse odur –bir yer değiştirmedir– bilinçdışı kaydın silinmesi değildir.

X

Psişenin yapılanması

Psişik yapılanmanın, psişik enerjinin yapılanmasının gelişmesine Freud önceleri bir dürtüler (*Triebe*), özellikle cinsel dürtü kuramıyla yaklaştı. Ama zamanla psişik yapılanmayı psişe içinde özgün faillerin gelişimi olarak kuramlaştırmaya başladı. Bu faillere ilişkin eksiksiz bir kuram, ikinci Freudcu psişe topolojisi diye adlandırılan yaklaşımı özetleyen çığır açıcı *The Ego and the Id* [Ego ve Id] kitabında geliştirildi.

A. DÜRTÜLER KURAMI

Psişenin enerjisini anlatmak için Freud, "dürtü" olarak çevrilebilecek *Trieb* terimini kullanır; bu, açıktan hayvani içgüdülere gönder-

me yapmak için ayırdığı *Instinkt* teriminden farklıdır.[1] Bu terimin seçimi insan psişesinin enerjisini hayvan içgüdülerinden ayırma yönündeki bir arzuyu gösterir. Ayrıca, *Trieb* terimi "genel bir yönseme olarak kesin bir amacı vurgulamaz, ve amacının ve objesinin istikrarından çok basıncın dayanılmaz doğasına dikkat çeker."[2]

Dürtüler organizma içinde doğar: Bir dürtünün "kaynağı", bedenin bir organında ya da parçasında vuku bulan ve itkisi zihinde bir içgüdüyle temsil edilen somatik süreçtir."[3] Ne var ki, dürtünün "kaynağı" biyolojik olarak verili olmakla birlikte, "nesnesi" verili değildir: Bu nesne, "dürtünün amacına ulaşabilmesinin (bu her koşulda tatmin demektir) aracı olan şey [...] bir içgüdüde en değişken olan şeydir ve kökeninde içgüdüyle bağlantılı değildir."[4] Böylelikle, geleneksel (hayvani) içgüdü nosyonuyla kavranması mümkün olmayan dürtünün şekillenebilirlik düzeyi varsayılmış olur.

Dürtü nesnesinin plastikliği, Freud'un açıkça kuramlaştırdığı tek dürtü türü olan cinsel dürtüler (libido) örneğinde bariz olarak görünür. Cinsel nesnelerin verili doğası olduğu izlenimine rağmen, cinsel dürtü "nesnesi" aslında en değişken nesnedir. Bebek cinselliği üreme organlarına bağlanmadan önce "öteki somatik işlevlere yapışabilir"[5] (bu sayede bir oral ve sonra da bir anal cinsel örgütlenmemiz olabiliyor). Buna ek olarak, söz konusu cinselliğin bir "dışsal" nesne-seçimi vardır: "Gelişmenin ergenlik aşamasının ka-

---

1. Örneğin: "Eğer insanda soydan gelen zihinsel oluşumlar varsa –hayvanlardaki içgüdülere [*Instinkt*] benzer bir şey- bunlar Bd'nin çekirdeğini oluşturur (Freud, "The Unconscious", Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 11, Harmondsworth, 1984, s. 200).
2. J. Laplanche ve J.B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (1967), Londra, 1988, s. 214. *Standard Edition*, *Trieb*'i "instinct [içgüdü]" olarak çevirir, ve böylece Freud'un ayrımını çevrilemez hale getirir. Halbuki *Trieb*'i "drive"olarak çevirebilir ve böylelikle orijinal terimin bazı yananlamlarını kaybetmeyebilirdik ama uzun bir geçmişi bulunan yerleşik "instinct" bu ayrımı anlaşılmaz kılıyor. Biz terimin özgünlüğünü vurgulamak istediğimizde "dürtü", aksi durumda ise "içgüdü" ve türevlerini –örneğin, içgüdüsel– kullanacağız. Freud'un eserlerinden yapılan bütün alıntılarda "içgüdü" kullanılır.
3. S. Freud, "Instincts and their Vicissitudes" *(Triebe und Triebschicksale (1915)*, S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 119.
4. Agy.
5. S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), S.F.L. 7, Harmondsworth, 1977, s. 102.

rakteristik özelliği olarak gösterdiğimiz nesne seçimi sıklıkla ya da alışkanlık olarak çocukluk yılları boyunca yaşanmış bir deneyimin etkisini taşır: Yani, cinsel akımların tamamı tek bir kişiye yönelmiştir.'"[6] Ergenlik öncesi dönemden sonra ergenlik bir kere daha bir nesne-seçimi ihtiyacını güçlü bir biçimde hissettirir ama bu kez seçim dışlayıcı bir biçimde tek kişiye yönelmiştir. "Bebeğin nesne-seçiminin sonuçları bir sonraki döneme taşınır [ama] ergenlikteki nesne-seçimi, bütün arzuyu tek bir nesnede yoğunlaştırarak, çocukluk nesnelerinden feragat etmek ve yeni bir başlangıç yapmakla yükümlüdür." Eğer "iki akım birleşmeyi başaramazsa genelde ortaya çıkan sonuç, cinsel hayatın ideallerinden biri olan bütün arzunun tek bir nesnede odaklanmasının başarılamaması olacaktır.[7]

Libido için elverişli nesne-seçimi tipi ve bu tiplerin zamansal dizilişi (oto-erotik ve somatik nesnelerden, bebek cinselliğinin kişi-nesnelerine ve sonra ergenlik döneminin kişi-nesnelerine) önceden belirlenmiş görünmekle birlikte, her keresinde fiili nesne-seçimi önceden belirlenmemiştir. Sonuç olarak, dürtünün fiili gelişimi, izleyeceği özgün yol hiçbir zaman tamamen belirlenmemiştir. Freud'un işaret ettiği gibi, "her adım bir sabitleme noktası haline gelebilir, birleşip bütünleşmeyi gerektiren her buluşma cinsel dürtüde bir ayrışma örneği olabilir."[8] Cinsel dürtünün gelişimi her zaman "tarihsel bir evrimin tahmin edilemeyen sonucudur."[9] Demek ki Freud'un cinsel dürtüler anlatımı, nesne-seçimleri tipine ilişkin belli (biyolojik) sabitler ve gelişmenin (ideal) yolu savlarına rağmen, biyolojik düzen karşısında bir oranda belirlenimsizliği gündeme getirir.[10]

---

6. Agy., s. 118.
7. Agy., s. 119.
8. Agy.
9. J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis* (1970), Baltimore, 1977, s. 15.
10. M. Balint'e göre, erken dönemli oto-erotik libido seçimleri bile (biyolojik olarak) önbelirlenimli değildir. Bu seçimler erken döneme, dışsal nesne seçimlerine kadar izlenebilir: "Pregenital nesne ilişkileri, pregenital aşk biçimleri... biyolojik olarak açıklanamaz artık... birbirlerini biyolojik koşullara göre izlemekten çok, nesneler dünyasının fiili etkisiyle, her şeyden önce yetiştirilme yöntemleriyle ilişkiler olarak anlaşılmalıdır" (M. Balint, "Critical Notes on the Theory of Pregenital Organisations of the Libido" (1935), *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, Londra, 1952, s. 53, 58). Böylesi asal nesne ilişkilerinin tek biyolojik temeli "çocuk ve annenin içgüdüsel olarak birbirinden bağımsızlığıdır" (idem, "Early De-

Dinamik bir psişe kuramı olarak genel bir dürtüler kuramı ortaya koyma gayreti içinde Freud başlangıçta cinsel dürtüleri –libido– "ego-dürtüleri" adını verdiği bir diğer dürtüler kategorisinin karşısına koyar. Freud "aktarım nevrozları üzerine yaptığı çalışmadan hareketle" bu kategorinin varlığını ileri sürmenin zorunlu olduğunu düşünmüştü.[11] Ama aynı zamanda "ayrı ego-dürtüleri ve cinsel dürtüler hipotezinin hemen hiçbir psikolojik dayanağı yoktur, ama bu hipotez biyolojiden destek bulur."[12] Freud bu hazırlık argümanından daha öteye geçmediği gibi, "açlığa" şöyle bir değinmesi dışında, sözünü ettiği kendini-koruma güdüsünün hangi fiili işlevleri olduğunu da açmamıştır. Aslında, aktarma nevrozlarının analizi "cinselliğin talepleriyle egonun talepleri arasında belli bir çatışma" olduğundan[13] başka hiçbir şeyi kanıtlamaz, yani dürtülerin nitel bakımdan farklı bir kategorisinin zorunluluğunu göstermez.

Daha sonraki bir aşamada Freud, (kendini-korumacı) ego-dürtüleri savına paralel olarak, ego-libido nosyonunu gündeme getirir. Ego-libido esas libidoyla –yani cinsel dürtüler libidosuyla– aynı orijine sahip bir şey olarak görülür ama onun ego gibi belli bir mekanı vardır. Ego bir "libido haznesi" gibidir[14] ve bu libidoyu dışsal nesnelere yöneltebilir. Nesne-seçimi ve yüklenim, bu enerjinin kökeninde libidinal olan doğasına değil, yalnızca egoya bağlıdır: "Egonun orijinal bir libidinal yüklenimi olduğu ve bir kısım enerjinin buradan nesnelere geçirilmiş olduğu, ama bu yüklenimin varlığını ısrarla sürdürdüğü ve tıpkı bir amipin vücudundan dışarıya saldığı sözde ayaklarıyla ilişkili oluşu gibi, nesne-yüklenimiyle ilişkide olduğu fikrindeyiz."[15] Freud bir süre ego-libido'dan ayrı ego-dürtülerinin varlığı görüşünü savunmayı sürdürmüş ama yavaş ya-

---

velopmental States of the Ego. Primary Object-love" (1937), agy., s. 85). Balint'in iddiası kabul edilecek olursa, Freud'un yine de taraftar olduğu biyolojik olarak verili az sayıdaki sabit de zorunlu olmaktan çıkar.

11. Freud, "Instincts and Their Vicissitudes", s. 120.
12. S. Freud, "On Narcissism: An Introduction" (1914), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 7 1.
13. J. Laplanche and J.P. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (1967), Londra, 1988, s. 148.
14. S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (1920), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 324.
15. Freud, "On Narcissism", s. 68.

vaş libidinal-olmayan ego-dürtülerine yaptığı göndermeler kaybolurken, "psikanaliz bu zamana kadar bize libidinal içgüdülerden başka herhangi bir [ego] içgüdüsü göstermemiştir"[16] diye yazmıştır. Freud, ego-libido nosyonunun, psişik enerjinin nitel olarak farklı orijini olduğunu ileri sürmeksizin, nevrozların bir nedeni olarak ego ve cinsel dürtüler arasındaki zıtlığı tatmin edici bir şekilde barındırabileceğini kabul eder: "Köken bakımından bir biçimde nitel olduğu düşünülen iki tür içgüdü arasındaki ayrımın artık farklı bir biçimde, yani topografik olarak, nitelenmesi gerekir."[17]

Böylelikle Freud tarafından ortaya atılan ikinci büyük dürtüler kategorisi en sonunda, önceden belirlenmiş ve kendini korumayla ilgili olmaktan çok egonun failliğiyle doğrudan ilişkili ve bu failliken çıkan bir şey olarak kabul edilmiştir. Aslında ego-libido nosyonu, egoyu psişenin faillerinden biri olarak (ötekiler de süperego ve id'dir) özellikle kuramlaştırarak, ikinci Freudcu psişe topografyasının gelişini haber verir. İkinci topoğrafyanın gündeme gelişiyle birlikte Freud bir dürtüler kuramı aracılığıyla dinamik bir psişe kuramı geliştirme yönündeki çabaları terk eder ve bütün gayretini psişik faillerin kuramlaştırılmasına verir.

Freud aynı zaman zarfında yeni bir içgüdüsel ikiliği, hayat (Eros) ve ölüm dürtülerini gündeme getirir. Ölüm dürtüleri "organik hayatta içkin olan şeylerin daha ilksel/erken bir durumunu yeniden tesis etme yönünde bir hamleyi temsil ederken"[18] hayat dürtüleri "yaşayan tözün ölmemesine çalışır ve olabildiğince uzun bir süre hayatı korur."[19] Bu yeni ikilik, öz olarak karşıt iki içgüdü grubunu barındırır ama karşıtlık, artık libido/ego-dürtüleri ikiliğinde olduğu gibi dürtü grupları arasında değil, toplam yönelimin soyut ilkeleri arasındadır. Bu, psişik enerji *türleri* arasındaki bir ayrımdır ve söz konusu enerjinin gelişimi ya da yapılanması açısından herhangi bir anlam taşımaz.

Yeni ikiliğin gündeme getirilmesinin arkasında yatan niyet dinamik bir içgüdüsel enerji kuramı geliştirmek değil, duygusal be-

---

16. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, s. 326,
17. Freud, *The Ego and the Id* (1923), S. F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 325.
18. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, s. 308.
19. Agy., s. 313.

lirsizlik, aşkın nefrete ya da nefretin aşka dönüşümü sorununa doyurucu bir yanıt getirmektir. Freud daha önce bu belirsizliği dürtülerin bir karakteristiği, bir varyasyonu olarak değerlendirmiş ve ego temelinde bir belirsizlik kuramı ortaya koymuştu.[20] Artık iki içgüdü kategorisini kaynaştırarak daha iyi bir yanıt verebilecek durumdadır: "İki tür içgüdü de eşitsiz de olsa canlı tözün her parçacığında aktif olacaktır, öyle ki herhangi bir töz Eros'un asli temsilcisi olabilir."[21] Böylesi bir kaynaşıma mümkündür çünkü "yıkma içgüdüsü boşalma amacıyla alışkanlık gereği Eros'un hizmetine girer."[22] Belirsizlik, ya bir "etkisiz hale getirme" ya da, "temel bir olgu" olduğundan dolayı, muhtemelen "tamamlanmamış bir içgüdüsel kaynaşma" olarak anlaşılabilir. Böylelikle ölüm dürtüsünün yıkıcı ve saldırgan bir güç olarak fiili tezahürü her zaman hayat dürtülerine bağlıdır. Aslında, iki içgüdü sınıfının varlığı kuramsal analiz amacıyla ortaya atılmış bir savdan başka bir şey değildir. İki içgüdü kategorisi ancak"klinik deneyimin hakkında sadece tahminlerde bulunabildiği bir aşırı durum" olarak ayrı kategoriler halinde kavramsallaştırılabilir.[23]

Denilmektedir ki, dürtülerin kaynaşmış niteliği düşünüldüğünde, ölüm dürtüsü "kendi enerjisine sahip olmayan" ama Eros, yaşama içgüdüsü anlamına gelen libidonun "bağlı ve bağlayan biçimi"nin aksine "libidinal dolaşımın kurucu ilkesi" olan bir dürtü olarak düşünülmelidir.[24] Eğer durum buysa, yaşama ve ölüm içgüdülerinin karşıtlığı psişik enerjinin bağlı ve bağlı olmayan biçimlerinin bir karşıtlığı olarak düşünülebilir. Yaşama içgüdüleri bağlı biçimler yaratmayı amaçlarken, ölüm içgüdüleri buna karşıdır.[25] Gelgelelim, bu argüman reddedilse bile, iki dürtü tipinin zorunlu olarak kaynaşmış doğası kabul edilmek ve yeni ikiliğin

---

20. Freud, "Instincts and Their Vicissitudes".
21. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, s. 38 1.
22. Agy., s. 382.
23. Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, s. 181.
24. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*.
25. Ne var ki, Laplanche'a göre, "Bu, bağlılığı/bağlanmayı arttırmak zorunda olduğumuz ya da bağlanmanın her zaman biyolojik, hatta fiziksel hayatın yararına iş gördüğü sonucuna varmamız gerektiği anlamına gelmez; aşırı bağlılık aşırı hareketsizliktir" (J. Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford, 1989, s. 148).

devreye sokulmasının asıl gerekçesi olarak değerlendirilmek zorundadır. Böylelikle, Freud psişik enerjiyi, onun bir dürtüler kuramı aracılığıyla gelişimi ya da yapılaşmasını kuramsallaştırdığı müddetçe, (*Three Essays on the Theory of Sexuality*'nin [Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme] daha sonraki basımlarının gösterdiği gibi) kendisini bütün hayatı boyunca ilgilendiği bir cinsel dürtüler kuramıyla sınırlar. Ne var ki, genel bir psişik yapılanma ve gelişme kuramı ortaya koymak için Freud genel bir dürtüler kuramı –bir diğer amacı olan ölüm/hayat dürtüleri ikiliği– geliştirme yönünde hiçbir çabaya girmez ve bunun yerine dikkatini psişenin ikinci topografyasına yöneltir.

B. İKİNCİ FREUDCU TOPOGRAFYA

Psişenin ikinci topografyasının kökleri gerilere, neredeyse Freud'un ilk yazılarına uzanmakla birlikte, ancak görece geç bir tarihte (1923 yılında) açıkça ortaya konmuştur. Bu topografya "Ego" (*Ich*), "süperego" (*Uber-Ich*) ve "Id" (*das Es*) ayrımı yapar. Id "sonuçta somatik etkilere açık" olan "kaotik" içgüdüsel enerji olarak görülür.[26] İd içinde, "haz ilkesi [...] hiçbir kısıtlanmaya uğramaksızın hüküm sürer."[27] Buna karşılık ego "gerçeklik ilkesi"nin ve organizma için zorunlu olan akılcı/bilinçli süreçlerin taşıyıcısıdır. Ego "itkilerin ayrımına vararak, onlar hakkında (hafızada) deneyimler depolayarak, aşırı güçlü itkilerden (kaçmak yoluyla) sakınarak, ılımlı itkilerle (uyarlanma yoluyla) başa çıkarak ve nihayet kendi avantajına olacak şekilde (eylemde bulunarak) dış dünyada uygun değişiklikler meydana getirmeyi öğrenerek" faaliyet yürütür.[28] Son olarak, süperego nosyonuyla, Freud (1914'te ortaya atılan) ego-ideal nosyonu ile psişe içinde saldırganlığı egoya yönelmiş bir saldırgan fail nosyonunu birleştirir.

---

26. S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), S.F.L. 2, Harmondsworth, 1973, s. 106.
27. Freud, *The Ego and the Id, s.* 364.
28. S. Freud, "An Outline of Psychoanalysis" (1938), S.F.L. 15, Harmondsworth, 1986, s. 377.

Freud, Ego ve süperegonun yapılanmaları, içgüdüsel yatırımları ve fiziksel enerji kaynakları olarak işlevlerinin mekanizmaları hakkında bir kuram geliştirir. Ego, terk edilmiş nesne yükleniminin "tortusu" olarak "kurulmuş"tur:

> Kişinin bir cinsel nesneden vazgeçmek zorunda kalması durumunu çoğunlukla, melankolide olduğu gibi ancak ego içinde o nesnenin bir kuruluşu olarak betimlenebilecek bir ego başkalaşımı takip eder; bu ikamenin kesin niteliği bizim için henüz meçhuldür. Belki de, oral safhanın mekanizmasına bir tür geri çekilme olan bu içe atma yoluyla, ego o nesneden vazgeçmeyi kolaylaştırır ya da bu süreci mümkün kılar. Belki de, bu özdeşleşme id'in nesnesinden vazgeçebileceği tek koşuldur. Her halükârda, bu süreç, özellikle gelişmenin erken aşamalarında çok sık tekrarlanan bir süreçtir ve ego karakterinin terkedilmiş nesne-yükleniminin bir tortusu olduğunu ve bu nesne-seçimlerinin tarihini bünyesinde barındırdığını düşünmemize imkân verir.[29]

Böylelikle ego, psişe içinde kendi tarihinin bir kaydını tutmuş olur.[30] Benzer bir süreç süperegoyu oluşturur. Süperego Ödipus kompleksinin sonucudur; burada erkek çocuk (kız çocuklarında da benzer bir mekanizma işler), bir yandan babayla özdeşleşirken bir yandan da annesine duyduğu aşkta bir rakip olarak babaya karşı belli bir saldırganlık duymaktadır. Aslında burada ikili, hem anneyle hem de babayla bir özdeşleşme söz konusudur:

> Ödipus kompleksinin egemenliğinde geçen cinsel aşamanın en genel sonucu, bundan dolayı, belki de egoda bir biçimde iç içe geçmiş bu iki (anne ve babayla) özdeşleşmeden ibaret olan bir tortunun oluşması olarak görülebilir. Bu yenilenmiş ego özel bir konumdadır ve ego-ideal ya da süperego olarak egonun öteki parçalarıyla karşı karşıya gelir.[31]

Süperego "babanın karakteri"ni gösterir ve "egoya hükmeder." Do-

---

29. Freud, *The Ego and the Id*, s. 368.
30. Freud zaten *Three Essays on the Theory* of *Sexuality*'e 1915 yılında eklediği bir bölümde böylesi bir mekanizmaya ilk göndermesini yapmıştı: "Cinsel amaç [oral, pregenital cinsel örgütlenme] nesnenin bünyeye alınmasıdır – daha sonra, özdeşleşme biçiminde, çok önemli bir psikolojik rol oynayacak bir sürecin ilkörneğidir bu" (s. 117).
31. Freud, *The Ego and the Id, s. 373.*

layısıyla, hem ego hem de süperego terk edilmiş nesne-yüklenimi-nin kayıtları olarak görünür. Onları farklılaştıran, her bir failin taşı-yıcısı olduğu ve sonra da kaynağı haline geldiği psişik enerji türü-dür.

Psişenin ikinci topografyasını gündeme getirmekle Freud, daha önce ego-libido olarak takdim ettiği, egonun saldığı enerji türünü daha ayrıntılı açıklar. Bu enerji, "nitel olarak farklılaşmış erotik ya da yıkıcı bir itki ve onun toplam yüklenimine" eklenebilen "farksız ve yeri doldurulabilir" bir enerji olarak görülür.[32] Dolayısıyla, ego yaşama içgüdülerinin "birleştirici ve bağlayıcı" özniteliğine sahip bir enerjinin mekanı haline gelir.[33] Bu enerjinin tek belirleyicisi egonun kendisi göründüğünden, onun doğrultusunun, nesne-seçim-lerinin sadece egonun geçmiş tarihi, yani halihazırda içselleştiril-miş terk edilmiş nesne-yüklenimleri tarafından belirlenebileceğini düşünebiliriz. Süperegoya gelince, o egoya yönelik saldırganlığın ve suçluluğun mekanıdır. Melankoli gibi aşırı örneklerde süperego "salt bir ölüm içgüdüsü kültürü" haline bile gelebilir.[34] Böylelikle hem ego hem de süperego psişik enerji kaynakları olarak işlev gö-rür. Egodan yayılan enerji asıl olarak libidinal enerjiyken, süperegonunki asıl olarak saldırganlıktır. Süperego saldırma enerji-sini egoya yöneltirken, ego psişik enerjisini dış nesnelere yöneltir.

Egoyu ve süperegoyu kuran ve onları psişik enerjinin kaynakla-rı yapan mekanizmalar arasındaki bağlantı nedir? Freud süperego örneğinde bir yanıt verir:

> Süperego bir model olarak alınan babayla özdeşleşmeden doğar. Böy-lesi her özdeşleşme cinsellikten arınma, hatta yüceltme niteliğindedir. Şimdi sanki bu tür bir dönüşüm gerçekleştiğinde, aynı zamanda içgü-düsel bir etkisizleşme vuku bulacakmış gibi görünüyor. Yüceltmenin ardından, erotik içerik artık bünyesinde bulunan yıkıcılığın tamamını

---

32. Agy., *s. 395.*
33. Freud "An Outline *of* Psychoanalysis" (1938) gibi geç bir döneminde şöyle yazar: "Ego, hayatın bütününde, libidinal yüklenimin nesnelere gönderildiği bü-yük bir haznedir" (s. 382); bu *Beyond the Pleasure Principle*'da (1920) ortaya at-tığı bir iddiadır. Kuşkusuz bu id'i belli başlı böylesi bir "hazne" olarak aldığı *The Ego and the Id* kitabında söyledikleriyle çelişen bir şey olarak görülmemelidir.
34. Freud, *The Ego and the Id,* s. 394.

bağlayacak güce sahip değildir ve bu saldırganlığa ve yıkıma duyulan bir eğilim biçiminde kendini açığa vurur.[35]

Dolayısıyla, süperegoda içselleştirilen terk edilmiş nesne-yüklenimleri psişik enerjiyle yüklü olduklarından, süperego bir saldırganlık kaynağı olarak işlev görür. Ego ise "terk edilmiş nesne-yüklenimlerinin bir tortusu" olarak da kurulmuş olduğundan, Freud'un anlatımını egoyu da içine alacak şekilde genclleştirebiliriz. Denebilir ki, egoda içselleştirilmiş öğeler aynı zamanda psişik enerjiyle de yüklenmiştir, ama bu kez enerji bütünüyle libidinal özelliktedir. Böylelikle, süperego ve ego psişik enerji kaynakları olarak işlev görebilir çünkü onlar, içselleştirilmiş öğelerin içgüdüsel yatırımlarında, bu tür bir enerji örgütlenmesini temsil eder.

Psişik enerjinin her zaman kaynaşmış doğasına işaret eden yaşama/ölüm dürtüleri ayrımı burada anlam kazanır. Genellikle daha sonra özdeşleşme yoluyla içselleştirilecek olan nesnelere yönelik enerjinin erotik bağlayıcılığı öyledir ki, saldırganlık itkilerinin artık önemi kalmamıştır. Bu durumda, bu öğeler egoda içselleştirilir. Ne var ki, eğer saldırganlık itkileri önemliyse, özdeşleşme süreci egoya süperegonun oluşumu ya da pekişmesiyle sonuçlanan önemli bir saldırgan bileşen katar. Sonuç olarak, egonun saldığı enerji hiçbir zaman "saf halde" libidinal olmadığı gibi, süperegonun enerjisi de "saf halde" saldırgan değildir. Yaygın olan, libidinal ya da saldırgan itkilerin hâkim olduğu bileşik karakterli bir enerjidir.[36] Bu enerjinin doğrultusunun ve şiddetinin belirleyenleri ancak bu faillerin kuruluşu, yani halihazırda içselleştirilmiş nesneler ve onların içgüdüsel yatırımları olabilir.

Böylelikle Freud'un ikinci psişe topografyası, kendi dürtüler kuramının yapamadıklarını sunmayı başarır: Ego ve süperego failleri içinde psişik enerjinin *yapılaşmasına* ilişkin bir anlatı ve bu yapılaşmanın işleyiş mekanizmalarına ilişkin bir kuram.

Şimdi sonuçta ego ve süperegoda içselleştirilmiş hale gelebilen nesne-seçimleri *tipine* geliyoruz. İkinci topografyasını gündeme

---

35. Agy., s. 396.
36. Böylelikle Freud'un önemle üzerinde durduğu "nesneler" karşısındaki çift-değerlilik egoda üretilmiş fiziksel örneğinde bile açıklanabilir.

getirmeden önce Freud cinsel dürtüler ve melankoliyle ilişkili olarak egoda içselleştirilmiş nesnelerin tipini tartışmıştı. Cinsel dürtüler durumunda, sonunda içselleştirilen nesnelerin doğası kısmen önceden belirlenmiştir: başlangıçta oral ve anal safhaların oto-erotik nesneleri, bunlar yanında anne-babaya ilişkin nesne-seçimi ve durağanlık döneminin ardından cinsel nesne-seçimi. Melankoli durumunda Freud, sevilen kişinin doğrudan cinsel nitelikte görülmeyen ve önceden belirlenmemiş belli öznitelikleriyle özdeşleşme ve onları kendine dahil etme ihtimalini kabul eder.[37]

Gelgelelim, ikinci topografyanın devreye sokuluşu ardından Freud egoda içselleştirilebilir nesnelerin tipine ilişkin herhangi bir özgün açıklama yapmaz. En çok "eksiksiz" Ödipus kompleksinin sonucu olarak, hem anne hem de babayla ikili özdeşleşmeyi temsil eden süperego üzerinde yoğunlaşır. Ancak bu iki özdeşleşmenin de var olabilmesi için zorunlu olarak ("bir biçimde her biriyle birleşmiş") bunların "eksiksiz" bireyler ya da sadece anne-babanın cinsiyetiyle değil, bu cinsiyetle ilişkili davranış unsurlarıyla özdeşleşmeler oldukları ima edilir. Freud böylesi özdeşleşmelerin muhtemel "içerikleri" üzerinde ayrıntılı açıklamalar yapacaktır. Özdeşleşmeler yalnızca anne-babanın cinselliğiyle bağlantılı "doğal" özelliklerle, yalnızca aile içinde "doğal" konumlarla –anne ya da baba– ilişkili olmakla kalmaz, davranış kalıplarından normlar ve kurallara, çok çeşitli kipleri kapsayan toplumsal özelliklerle de ilişkilidir: "Kendilerini hissettiren yalnızca bu anne-babaların kişisel nitelikleri değil, içinde yaşadıkları toplumsal sınıfın zevkleri ve standartları ve geldikleri ırkın doğuştan âdetleri ve gelenekleri gibi onlar üzerinde belirleyici bir etki yapan her şeydir."[38] Böylelikle süperego, son derece farklı özelliklere ve özellikle *toplumsal* bir kökene sahip öğeleri barındıran bir bütünün bireyin yapısına dahil olmasını sağlayan potansiyel araç olarak sunulmuştur.

Süperegoyla sınırlı oldukları müddetçe yukarıda sözü edilen bütün olası özdeşleşme tipleri psişe içinde olumsuz ve saldırgan bir

---

37. S. Freud, "Mourning and Melancholia" (1915), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984, s. 257.
38. Freud, "An Outline of Psychoanalysis", s. 442.

biçimde işleyebilir ancak. Ne var ki, pozitif biçimde işleyen benzer özdeşleşmelerin de olabileceğini, yani bunların egoda içselleştirilebileceğini kabul etmemek için *a priori* bir neden yok görünüyor. İçselleştirmenin kimliği ve iki failde özdeşleştirme mekanizmaları, aslında Freud'un melankoliye ilişkin yaptığı ilk açıklamalarda görüldüğü gibi, bu ihtimale işaret eder. Ne ki Freud süperego ve egoda içselleştirilebilir nesnelerin tipine ilişkin anlatımını genişletmez. Bunun olası bir nedeni Freud'un, toplumsal kökenli nesneler söz konusu olduğu müddetçe, genelde uygarlığın ve toplumun ağırlıklı olarak bir suçluluk duygusuyla, yani süperegoyla işlediği yolundaki düşüncesidir. Freud'un bu öğeleri bizatihi egoya genişletmeyi "ihmal etmesi" bu yüzden kastidir ve kanıtlanmamış bir sava dayanır. Halbuki, ego/süperego yapılaşma mekanizmalarının kuramlaştırılmasında bu dışlamayı destekleyecek hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, ilke olarak süperegoda içselleştirilebilir nesne tiplerini egoya da uygulanacak biçimde genişletebiliriz. Şimdi böyle bir görüşü destekler nitelikte görerek dikkat çekeceğimiz Freud sonrası araştırmalara bakalım.

Tipine göre (saldırgan/libidinal) içselleştirilmiş öğelerin içgüdüsel yatırımının ve bu yatırımın şiddetinin belirleycnleri sorununa Freud Ödipal aşama ve süperegonun yaratılması örneğinde bir yanıt verir. Süperegonun egoya karşı saldırısının gücü, başka bir ifadeyle, bizatihi süperegonun gücü çocuğun anne-babasıyla ilişkisine, eşzamanlı olarak babaya yöneltilen saldırgan ve libidinal bileşenlerin göreli kuvvetiyle anneyle kurulan libidinal bağların kuvveti arasındaki ilişkiye bağlıdır.[39] Bundan dolayı, süperego öğelerinin içgüdüsel yatırımı ilişkisel aile bağlamına, yani çocuğun anne-babasıyla ilişkisindeki konumuna bağlıdır. Yine bu tespitleri egoyu da içine alacak şekilde genelleştirebilir ve diyebiliriz ki, genelde çocuğun önemli ötekilerle ilişkisi hem ego hem de süperegoda içselleştirilmiş öğelerin içgüdüsel yatırımının türünü ve şiddetini belirleyen şeydir.

---

39. Erkek çocuklar örneğinde. Benzer bir anlatım kız çocuklar için de yapılmıştır (Krş. "The Dissolution of the Oedipus Complex" (1924) ve "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes" (1925) ikisi için de, bkz., S.F.L. 7, Harmondsworth, 1977).

Çok sayıda kuramcı Freud'un psişik failler anlatımını mercek altına alınış ve genişletmiştir. Bu katkıların başlıca ilgi alanları bu faillerin ortaya çıkışı arkasındaki doğuştan gelen dinamik, hangi mekanizmalarla kuruldukları ve içselleştirilebilir nesnelerin tipi olmuştur.

En başta "ego-kuramcıları" olarak bilinenler (diğerleri yanında, H. Hartmann, E. Kris, D. Rapaport) olmak üzere birçok kuramcı egonun oluşumunu yönlendiren bağımsız bir dinamiğin, ego gelişiminde daha ilk günden itibaren faal olan belli bir doğuştan eğilimin var olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, Hartmann'ın ısrarla üzerinde durduğuna göre, "Ego gelişmeye bağlı olarak içgüdüsel dürtüler üzerinde gerçekliğin etkisinin bir yan ürünü olmaktan öte bir şey olabilir, ve çok büyük bir ihtimalle öyledir [...] biz nasıl içgüdüsel dürtüleri gelişmenin özerk failleri olarak görüyorsak aynı şekilde ego gelişmesi içindeki bir özerk unsurdan da söz edebiliriz."[40]

Öteki analistler, böyle bir dinamiğin var olduğunu kabul ederken, bu dinamiğin gelişmekte olan bebekte özerk olarak işlemekten çok, asıl olarak ilk aşamalarda anneyle olmak üzere önemli ötekilerle ilişki içinde görülmek zorunda olduğunu vurgular. Örneğin D. Winnicott, egonun bazı formlarının ta başından itibaren mevcudiyetini kabul etmekle birlikte ("egodan önce id yoktur")[41], bu egonun başlangıçta anneyle farklılaşmamış bir ilişki içinde var olduğunu düşünür. Bebek ancak aşamalı bir biçimde, bir "geçiş" nesneleri safhası yaşadıktan sonra, kendisini annesinden ayrı olarak kavrayabilir.[42] Egonun "olgunlaşma süreci" bir "yeteri kadar iyi anne"ye ve genel olarak yardımcı bir çevreye bağlıdır.

M. Mahler ve çalışma arkadaşları, gözlem yoluyla, ego adım adım kendisini anneden farklılaştırırken, ego gelişmesi sürecindeki

---

40. H. Hartmann, "Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego" (1952), *Essays on Ego Psychology,* Londra, 1964, s. 119.
41. D.W Winnicott, "Ego Integration in Child Development" (1952) *Collected Papers II (The Maturational Process and the Facilitating Environment),* Londra, 1965, s. 56.
42. D.W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena" (1951), *Collected Papers I (Through Paediatrics to Psychoanalysis),* Londra, 1975, s. 229.

(onların "ayrılma-bireyleşme" dedikleri bir süreçteki) belli aşamaları tespit etmiştir:

– başlangıçtaki semibiyotik aşama (ilk 5 ay)
– farklılaşma alt-aşaması (ayrılık bilincinin şafağı, ayrılığın farkına varma)
– alt-aşama pratiği (ilgi, görünüşte annenin dışlanmasına varacak ölçüde yeni motor yaratımlara yönelmiştir; 10.-15. aylar arası)
– göbek bağı ilişkinin yeniden kurulduğu alt-aşama (anneden yeni talepler ama özerk ego aygıtlarının ayrı ve süregiden büyümesi eşliğinde; 15.-22. aylar arası)
– ve nihayet, bireyliğin pekişmesi ve adım adım libidinal nesne sabitliğine erişme (22.-36. aylar arası).[43]

Bireyleşme yolundaki bu safhalar "normal bebekte, ardı ardına gelen müdahalelerle belki susturulmuş olmakla birlikte, bütün ayrılma-bireyleşme sürecinde kendini gösteren doğuştan, güçlü bir veri olan bireyleşme dürtüsü"nden kuvvet alır.[44]

Ego gelişmesinin bağımsız dinamiğinin olumlanmasına ve bu dinamiğin ortaya çıkışı açısından anlamlı çevrenin öneminin kabul edilmesine paralel olarak, ego ve süperegonun kuruluş mekanizmalarıyla ilgili, ağırlıklı olarak bu faillerin gelişimi açısından (dışsal) nesne ilişkilerinin önemini vurgulayan anlamlı katkılar yapılmıştır.[45]

M. Klein'ın çığır açan çalışmaları buna örnektir. Klein hayatın ilk ayları ve yılları üzerinde odaklanır ve nesne içselleştirilmesi ve ego-kuruluşu mekanizmalarına ilişkin ayrıntılı bir anlatım ortaya koyar. Yeni doğmuş bebeği bekleyen endişeyi vurgulayan Klein,

---

43. M. Mahler vd., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Londra, 1975, s. 260.
44. Agy., s. 206, vurgular bana ait. Bu bağlamda, Lacan'ın egonun ortaya çıkışında bağımsız bir dinamiğe, ayna aşamasında görülen bir dinamiğe yaptığı vurgu da anlamlıdır.
45. Doğuştan gelen ego tezahürü ve gelişmesi dinamiği Freud ve Klein gibi öteki kuramcıların önerdiği ego-kuruluş mekanizmalarıyla birlikte işler. Doğuştan gelen bir dinamiğin varoluşu çevrenin dışsal nesneler içselleştirilerek ego kuruluşu bakımından önemini ortadan kaldırmaz. Bu hem Winnicott hem de Mahler tarafından açıkça vurgulanır, hatta ego kuramcıları bile çevrenin önemine çok genel olarak değinir.

dışsal nesneleri "iyi" ya da "kötü" olmak üzere bölen "parça-nesneler" nosyonunu ortaya atar. "İyi" parça-nesneler içe atma yoluyla psişenin bünyesine alınırken, "kötü" nesneler egonun "dışına" yansıtılarak etkisizleştirilir (bu dönem paranoid-şizoid konum olarak adlandırılır). Zaman içinde bebek büyüdükçe, "nesnelerin çeşitli özellikleri –sevilen ve nefret edilen, iyi ve kötü- bir araya gelir ve bu nesneler artık bütün kişilerdir."[46] Ego daha bütünlüklü hale gelir ve anneyle baba artık "bütün" kişiler olarak içe atılırlar (bu bebeğin depresif konumudur). Klein yaşam ve ölüm içgüdülerinin, sırasıyla iyi ve kötü nesnelere ilişik, bağımsız kendilikler olarak ta baştan beri faal olduklarını düşünür. Asıl olarak "iyi" nesnelerin içe atılması yoluyla gelişen egoyla birlikte, süperego da "kötü" nesnelerin içe atılması yoluyla geliştiğinden eşit oranda dönemli bir orijine sahiptir.

Klein'ın parça-nesneler, bölme, içe atma ve dışa yansıtmanın önemi nosyonları geniş kabul görmüştür. Ne var ki, yaşam ve ölüm içgüdülerinin psişik gelişmenin başlangıcında tamamen belirlenmiş olduğu varsayımı, süperegonun orijini tartışmalı bir meseleyken, çok katı bulunmuştur. Klein ayrıca, "iyi ve kötünün, kısmi ve bütünün, içe atma ve dışa yansıtmanın diyalektiği, ne kadar gelişmemiş olursa olsun, içeriyi ve dışarıyı tanımlayan bir egonun koyduğu ilk sınırlar olmaksızın kavranamaz" görüşü temelinde, bir asal egonun ortaya çıkışını yeterince kuramlaştıramadığı için eleştirilmiştir.[47]

R. Fairbairn, Kleincı modele olası bir alternatif olarak, egonun ta başından itibaren asal, farklılaşmamış bir biçimde var olan bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini ve libidonun, "haz-peşinde" olmak yerine, "nesne-peşinde" bir şey olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüştür. Fairbairn, Klein'a paralel olarak, egonun "anne figürünü iki nesneye –doyurucu bir ('iyi') nesne ve doyurmayan bir ('kötü') nesne- böldüğünü"[48] düşünür ama hemen ekler: Ego "kötü"

---

46. M. Klein, "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant" (1952), *Envy and Gratitude*, Londra, 1988, s. 72.
47. Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, s. 81.
48. R.D. Fairbairn, "A Synopsis of the Development of the Author's Views Regarding the Structure of the Personality" (1951), *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londra, 1952, s. 172.

nesneyi onu etkisiz hale getirmek için içselleştirir, bu içselleştirilmiş nesneyi tekrar ikiye –"heyecan veren" bir nesne ve "reddeden" bir nesne- böler ve sonunda egonun (bu nesnelerle ilişkisini koparmayan) parçaları boyunca iki tür nesneyi de bastırır. Böylelikle, "endo-psişik yapının temeli" içine (heyecan verici nesneye bağlı) "merkezi" ego, "libidinal" egoyu ve (reddeden nesneye bağlı) "iç sabotajcıyı" alır.[49] İç sabotajcının rolü süperegonun rolüne benzer.

Fairbairn'in niyeti, ego gelişimine ilişkin psikanalitik anlatımını her türlü biyolojizmden kurtarmak ve bu gelişme açısından (dışsal) nesne ilişkilerinin önemini vurgulamaktır. Yine de, Freud'un haz-peşinde libido iddiasının kendi başına bir biyolojizm ima etmediği belirtilmelidir. Freud'un ego-kuruluşu kuramı tam da libidonun hem cinsel dürtüler örneğinde hem de ego-libido örneğinde "nesne-peşinde" olduğunu ima eder. Benzer biçimde, Fairbairn'in Klein'ın yaşam ve ölüm içgüdülerini kullanmasına ilişkin eleştirisi Freud için geçerli değildir. Klein iki dürtü kategorisini başlangıçta zaten orada var olan ve daha sonra ego ve süperego faillerinde vücut bulan farklılaşmış kuvvetler olarak değerlendirir. Buna karşılık, Freud'un yaşam-ölüm ikiliğini kullanmasındaki amaç, bu iki dürtü biçimine bağımsız bir statü vermekten çok, asıl olarak psişik enerjinin belirsiz ve kaynaşmış doğasına işaret etmektir. Fairbairn'in önerdiği özgün mekanizmalara --egodaki bir dizi böl(ün)me- gelince, bunlar analitik pratiğin dışında hakkıyla değerlendirilemezken, Fairbairn'in Freud ve Klein eleştirileri tarafından tamamen doğrulanmamış, Freud anlatımından bir kopuşu gündeme getirir. Kolaylıkla Freud'unkilere eklenebilir olan Klein'ın kuramlaştırmalarının aksine, Fairbairn ayrı bir yerde durur.

Klein'la Fairbairn arasında bir orta yolu E. Jacobson ortaya koymuştur. Jacobson ego-kuruluşuna ilişkin Kleincı mekanizmaları benimser, süperegonun ilk işaretleri olarak saldırgan öğelerin erken dönemli içselleştirilmesini savunur ve psişik enerjiye ilişkin daha plastik bir kavrayış önerir: "Hayatın ta ilk günlerinde, içgüdüsel enerji hâlâ farklılaşmamış bir durumdadır; ama bu enerji do-

---

49. R.D. Fairbairn, "Object Relationships and Dynamic Structure" (1946), *Psychoanalytic Studies of the Personality, s. 147.*

ğumdan itibaren dış uyarıların etkisiyle farklı nitelikli iki tür psişik dürtü geliştirir."[50] Hem ego hem de süperego, libidinal, saldırgan ve etkisizleştirilmiş güçlerin bir bileşimi olarak görülür. Süperegonun ise, önceki bağlantısız öğelerin ("iğdiş edilme korkularına göndermeyapan arkaik imgelem, anne-babanın yasakları ve talepleriyle ilgili imgelem ve çocuğun narsisistik/ahlâki mükemmeliyetçi çabalarından gelen imgelem"[51]) bileşimi sürecinde ego içinde ayrı bir yapı olarak ortaya çıktığı düşünülür. Jacobson'ın sentezi, Freud'un kendi şemasından pek farklı olmayan bir şema çerçevesinde, erken dönemli ego-gelişim mekanizmaları ve dinamikleriyle ilgili en yeni gelişmeleri bünyesine alırken, ötekilerin en meydan okuyucu iddialarını savuşturur.

Egoda –ve süperegoda– içselleştirilmiş nesnelerin tipine ilişkin olarak, Kleinci okul belli bir anlamda, bölünebilen ama nesne ve hâlâ gelişmemiş ego arasında bir ayrılık (bu ancak aşamalı olarak ortaya çıkacak bir ayrılıktır) olmaksızın içselleştirilebilen "kendi bedeni" ve "anne-babasının bedenleri"yle bağlantılı nesneleri doğrudan algılama kapasitesini kabul eder.[52] Bu erken içselleştirilmiş öğeler, Jacobson'a göre, "çoklu, hızla değişen ama yine de açıkça ayrışmamış, kısmi sevgi nesnesi imgeleri ve kısmi beden imgeleri olarak düşünülmelidir. Geçmişin hoş-nahoş deneyimlerinin hafıza izleriyle oluşurlar ve bunlarla ilişkilenerek libidinal ve saldırgan güçlerle yüklenirler."[53] Çocuk büyürken, nesneler "bütün" olarak hissedilir ve egoyla nesneler arasında bir ayrım yapılmaz.[54] Bu ayrılıkla birlikte, çocuğun giderek dile ve öteki sembolik sistemlere açılışı ve artan bilişsel algı kapasitesi aşamalı olarak içselleştirilebilir nesneler dünyasını genişletir:

---

50. Jacobson, *The Self and Object World*, Londra, 1964, s. 13.
51. Agy., s. 119.
52. H. Segal, "Notes on Symbol Formation" (1957), *The Work of Hanna Segal*, New York, 1981, s. 51.
53. Jacobson, *The Self and Object World*, s. 53.
54. "Depresif konuma erişildiğinde nesne ilişkilerinin ana özelliği nesnenin bir bütün nesne olarak hissedilmesidir. Bununla bağlantılı olarak, büyük bir farklılaşma, ego ve nesne farklılaşması bilinci vardır." (Segal, "Notes on Symbol Formation", s. 55).

> Çocuk yürümeyi ve konuşmayı öğrenirken [...] nesne imgelemi aşamalı olarak çevredeki canlı ve cansız dünyaya yayılır. [Durağanlık dönemi başlarken] canlı ve cansız, somut ve soyut nesneler dünyasının giderek gerçekçi, bilinç-öncesi temsilcileri oluşturulur – [bu temsilciler] libidinal, saldırgan ve etkisizleştirilmiş öğelerle kurdukları sağlam ve kalıcı yüklenim ilişkileri tarafından istikrara kavuşturulabilir.[55]

Laplanche, bu tür geç özdeşleşmelerin "karakter özellikleri, hatta yapay ve tuhaf karakteri nedeniyle zaman ya da mekan açısından oldukça sınırlı, adeta uçarken yakalanmış belli bir kişilik parıltısı" ile, ya da (özellikle süperego özdeşleşmelerinde) "bir konuşma edimiyle, özellikle bir yasaklama ile kısmi özdeşleşmeler" şeklinde, ya da "açıkça yapıya gönderme yapan bir özdeşleşme, ötekinin konumlanışıyla özdeşleşme" yoluyla olabileceğini belirtir. "[Ötekiyle özdeşleşme,] kişilerarası karşılıklı bir ilişkiler oyununu ve kural olarak bir üçgen çiziminin kullanılmayan artık çizgilerine denk düşen en az iki başka konumu verili kabul eder: Açık ki Ödipal özdeşleşmelerde durum budur." [56] Ve Erikson şuna dikkat çeker:

> Çocuklar, gelişmelerinin farklı aşamalarında, gerçekte ya da fantazide olsun, insanların en doğrudan etkilendikleri kısmi özellikleriyle özdeşleşir. Bu kısmi özellikler, toplumsal kabul edilirlikleri yüzünden değil (bunlar sıklıkla anne-babanın en düzgün sıfatları dışında her şeydir), toplumsal gerçekliğin daha gerçekçi bir öngörüsüne ancak zamanla açılan çocuk fantazilerinin doğası yüzünden gözdedir.[57]

Daha da geç bir aşamada açık toplumsal normlarla ya da kurallarla özdeşleşmeler, onları oldukları gibi algılama yetisi (ancak zamanla ortaya çıkan bir yeti) önvarsayan özdeşleşmeler olabilir. Piaget'nin yaptığı araştırmaların gösterdiği gibi, örneğin, "ana vatan", "sosyal adalet" gibi kavramlar ve akılcı, estetik ya da toplumsal idealler on iki yaş ve sonrasına kadar yeterli etki yaratmaz.[58]

---

55. Jacobson, *The Self and Object World*, s. 53.
56. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, s. 80.
57. E. Erikson, "The Problem *of* Ego Identity" *(1956) Identity and the Life Cycle*, New York, 1980, s. 121.
58. J. Piaget ve B. Inhelder, *The Psychology of the Child (1966)*, Londra, 1969, s. 151.

Böylelikle, ne kadar eksikli olursa olsun, bebeğin ilk, doğuştan gelen yetisi ve fantazilerde doğuştan gelen temsilcilerin ortaya çıkışına eşlik eden kendisinin ve anne-babasının bedensel parçalarını bölerek onlarla bütünleşmesi, egonun belli bir tutarlılığının ve kavramsal/algısal bir olgunlaşmanın çok daha fazla sayıda nesnenin algılanmasına, içgüdüsel olarak yüklenmesine ve içselleştirilmesine imkân verdiği daha geç gelişme aşamalarıyla çelişir. Freud'un anlattığı esas özdeşleşme mekanizmasının bu aşamada işlediği söylenebilir. Bu ikinci aşamayla birlikte psişeden, (ilk, doğuştan gelen temsilcilerin yerini alan) dış kaynaklı, aslında toplumsal "psişik temsilciler" külliyatı alınır. Böylesi bir geçişin en temel zorunluluğu çocuğun "nesneleri" algılamak için araçlar ödünç alabileceği simgesel (toplumsal) bir evrenin mevcudiyetidir. Bu iki süreç –"dışsal" simgesel bir evrenin kendine mal edilmesi ve geniş bir yüklenilmiş ve içselleştirilmiş nesneler dünyasına geçiş süreçleri– söz konusu süreçlerin evrilmesi için zorunlu olan algısal/bilişsel aygıtın belli bir olgunlaşmasıyla birlikte, aşamalı olarak birlikte gelişen süreçler olarak görülmek zorundadır.[59] Ego ve süperego yapılarının aşamalı kuruluşuna imkân veren işte bütün bu faktörlerin karşılıklı ilişkisidir: "Bilişsel gelişim, duygusal gelişim ve içselleştirilen nesne ilişkilerini temsil eden yapıların gelişimi birbirinden ayrı düşünülemez."[60] Ve içselleştirilmesi muhtemel öğelerin içinde nitelendiği –kısmi objelerden bütün objelere, davranış kalıpları ve karakter öğelerinden kişilerarası ilişkilere, norm ve fikirlere doğru– büyüyen bir karmaşık bütünlük mevcuttur.

Yukarıda değindiğimiz bütün bu tartışmalarda, ego içinde içselleştirilebilir nesnelerle süperegoda içselleştirilebilir nesneler arasında hiçbir ayrıma gidilmemiştir. Aslında, bütün bu post-Freudcu gelişmelere önemli bir katkı, egoda içselleştirme konusu olan muhtemel nesnelerin –"toplumsal" nesneler de dahil– farklı doğası üzerine yapılan çalışmalardır. Böylelikle Freud'un belli (asıl olarak

59. J. Piaget ve okulu algısal/bilişsel aygıtın gelişme aşamaları kuramı üretmiştir. Psikanalitik kurama karşı olmak şöyle dursun, bu kuram aslında onu tamamlar.

60. O. Kernberg, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York, 1976, s. 69.

toplumsal) öğeleri süper-egoyla sınırlama çabasının yerinde olmadığı görülebilir. Bu öğeler hem olumlu olarak –ego içinde libidinal özdeşleşme yoluyla– hem de olumsuz olarak –süperegoda saldırgan özdeşleşmeler yoluyla– işleyen öğeler olarak düşünülebilir.

İçselleştirilen öğelerin dinamik özelliğine ilişkin Freud sonrası gelişmeler, içselleştirilen nesnelerin içgüdüsel olarak zaten çok erken içe atma ve dışa yansıtma süreçlerinde var olan ya ağırlıkla libidinal ya da ağırlıkla saldırgan enerjiyle yüklenmiş olduklarını olumlar. Bu içselleştirilmiş nesnelere içgüdüsel yatırımın türü ve gücünü belirleyen şeylere gelince, erken yaşlarda bile bunun çocuğun önemli ötekilerle ilişkisine bağlı olduğu onaylanmıştır. Başlangıçta bu ilişkiye ego henüz yeterince gelişmediğinden tam bir kişilerarası ilişki denemez. Ancak zamanla çocuk ötekileri ayrı olarak deneyimlemeye ve onlara bu ötekilerden içselleştirdiği öğelere yatırımı etkileyen libidinal ya da saldırgan itkiler yöneltmeye başlar. Demek ki Ödipus kompleksi örneği, bir dizi benzer süreçten sadece biridir.

Böylelikle, tamamlayıcı olarak görülen ve öyle görülmesi gereken Freud sonrası gelişmeler Freud'un anlatımını genişletip zenginleştirmiştir.[61] Ego gelişiminin doğuştan gelen dinamiği (Freud'un kuramlaştırmasında vardır bu) açık olarak kuramlaştırılırken, bu dinamiğin ortaya çıkması için önemli ötekilerin oynadığı belirleyici rol olumlanmıştır. Ego –ve süperego– yaratımının ilk safhalarında nesne içselleştirilmesinin yeni mekanizmaları (nesneleri

61. Daha önce egonun ortaya çıkışındaki doğuştan gelen dinamik ve ego ve süperego kuruluşunun açıklayıcı mekanizmaları üzerinde yoğunlaşan kuramların tamamlayıcı doğasından bahsettik. Genelde, farklı bileşimler içinde, "nesne ilişkileri" kuramı olarak adlandırılan ikinci grup kuramlarla ilgili olarak, bunların Freudcu çeşitlemeye karşıt "biyolojik" bir psikanaliz çeşidi olmadıkları unutulmamalıdır. Bu, Freud kadar Klein ve Fairbairn'e de karşı olan, H. Gunthrip'in *(Personality Structure and Human Interaction,* Londra, 1961) ve daha yakın tarihlerde N. Chodorow'un ("Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", *Theory and Society,* no. 14, 1985, s. 306) açıkladığı bir görüştür. Balint'in (Freud'un öne sürdüğü oto-erotik nesne seçimlerinin verili doğasını ortadan kaldıracak şekilde) erken dönem libidinal nesne seçimlerini anneyle ilişkiye atfetmesi dışında, Freudcu anlatım sözü edilen yazarların anlatımları kadar biyolojizmden uzaktır. Çünkü Freud, en azından ikinci topografyayı ortaya attığından itibaren, psişik yapılaşma kuramını (biyolojik olarak ön belirlenmiş) itkilere değil, ego ve süperego faillerine dayandırır.

bölmek, kısmi-nesnelerle içe atma ve dışa yansıtma yoluyla özdeşleşme) gündeme getirilmiş, böylelikle Freud'un önerdiği merkezi özdeşleşme mekanizması tamamlanmıştır. Özdeşleşme süreçlerinin toplumsal kaynaklı psişik temsilcilerin içselleştirilmesiyle ve bilişsel/algısal olgunlaşmayla yakın bağlantısı daha ayrıntılı bir biçimde kuramlaştırılmıştır: erken dönemdeki göreli önceden belirlenmiş beden parçaları/parça-nesnelerden bütün nesneler, davranış kalıpları, karakter öğeleri ve ideal öğelere. Freud'un belli "toplumsal" öğelerin süperegoya içselleştirilmesiyle sınırlı anlatımı genişletilerek, bu nesnelerin eşit olarak ego ve süperegoda içselleştirilebilecekleri gösterilmiştir. Nihayet, açık olarak kabul edilmiştir ki, içselleştirilen öğeler en erken aşamada bile içgüdüsel olarak yüklenmiştir ve bu yatırımın türü ve şiddeti çocuğun önemli ötekilerle ilişkisine bağlıdır. Böylelikle ego ve süperegonun ortaya çıkışı, kuruluş dinamikleri ve mekanizmalarına ilişkin daha eksiksiz bir tablo sunulmuş ve bu faillerin psişik enerjinin en önemli örgütlenme ve yapılaşma biçimlerine denk düştüğü belirlenmiştir.

C. YAPILAŞMA VE BELİRLENİMSİZLİK

Psişik yapılanmanın psikanalitik kuramına ilişkin şimdiye kadar yapılan özetten, yalnızca çocuklukta işleyen ve tamamen sınırlı ve tanımlanabilir fiziksel failler üreten süreçlere gönderme yaptığımız izlenimi doğabilir. Ancak bu doğru değildir. Psişenin yapılaşması bireyin bütün hayatı boyunca süren bir süreçtir ve ego ve süperego failleri ne tam olarak tanımlanabilir ne de homojendir.

Freud dahil psikanalistler geleneksel olarak ego ve süperegoyla ilgili psişik yapılaşmanın post-Ödipal, ergenlik ya da yetişkinlik dönemi süreçlerine çok az önem vermiştir. Analitik pratik içinde ilk yıllara yapılan vurgu haklı görülebilir çünkü çoğu nevroz bu yıllara kadar izlenebilir ve böylece başarıyla tedavi edilebilir. Psikozlar egonun daha da erken oluşum safhalarına bir dönüşü gerektiriyor gibidir. Bu yüzden, genelde analitik/klinik pratik açısından, hayatın ilk yılları en anlamlı yıllardır. Ne var ki, ego –ve süperego– kuru-

luşunda ileri sürülen mekanizmalar içkin olarak ilk yıllarla sınırlı olmadıkları gibi, belli bir genellikleri de vardır. Açıkça kabul edilmelidir ki, ilk özdeşleşmeler oluşum açısından daha önemlidir çünkü bunlar temel ego ve süperego yapılarını yaratır ve sonuçta psişe ekonomisi üzerinde sonraki herhangi bir yapılaşmanın etkisi görece küçüktür. Yine, Jacobson'ın işaret ettiği gibi, "ergenlik sonrası ego gelişmesi özdeşleşme çizgileri boyunca giderek azalarak ilerler ve bağımsız eleştirel ve özeleştirel yargılara ve egonun ve onun *Anlage*'sinin bireysel, özerk eğilimlerine daha çok yer ayırır."[62] Ama bu demek değildir ki, özdeşleşme süreçleri ergenlik sonrası faaliyetini durdurur. Aslında, bu gibi süreçler bütün hayat boyu faal süreçler olarak görülmelidir. "Bir cinsel içgüdü nesnesi olmayan bazı öteki kişilerle ortak bir niteliğin" algılanması temelinde "kısmi özdeşleşmelerin" var olduğunu ileri sürerek grup bağlarını açıklayan Freud'un kendisidir.[63] Olumlu bir işlev gören ve libidinal itkileri kullanan bu kısmi özdeşleşmeler grup bağlarının ana mekanizmasını oluşturur.

Ne var ki, Freud'un değinileri dışında, günümüzün psikanalitik kuramı özel olarak yetişkinlikte –bilinçdışı– psişik yapılanma süreçlerine yönelik hiçbir şey söylemiyor. Örneğin, egonun "eleştirel ve özeleştirel" yargılarına kıyasla özdeşleşme süreçlerinin göreli ağırlığını değerlendiremeyiz. Şimdiki bilgi düzeyimizde, sadece ego ve süperegoda dışsal "nesneler"in içselleştirilmesi yoluyla psişik yapılanmanın olgunluk döneminde de sürdüğünü iddia edebiliriz ama bunun önemini değerlendiremeyiz.

Ego ve süperego nosyonlarının içkin insan-merkezciliği bu faillerin tamamen sınırlı ve homojen oldukları izlenimi uyandırabilir. Ancak Freud tekrar tekrar ego ve süperegonun hiçbir zaman birbirinden ve id'den ayrı düşünülemeyeceğini belirtmiştir: "Ego id'den keskin çizgilerle ayrılmış değildir; egonun alt bölümü id'le karışır.

---

62. Jacobson, *The Self and Object World*, s. 194.
63. S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego (1921)*, S.F.L. *12*, Harmondsworth, *1985*, s. 137.

[süperego] ego içinde bir aşama, ego içinde bir farklılık, egonun bir parçasıdır."[64]

Tek bir fail söz konusu olduğunda bile, homojen ve tutarlı bir yapıdan söz edemeyiz. Freud ego içinde var olan "çelişik tutumları" kabul ederken[65] Hartmann'a göre, "birçok ego işlevi yalnızca farklı güçte olmakla kalmaz fiilen birbirlerine zıttır."[66] Homojenlik yokluğu içselleştirilen nesneler için de söz konusudur. Freud, ego-ideal, yani süperegonun sonuçta içinde yer alacağı öncüsüyle ilgili olarak şöyle der: "Her birey birçok grubun parçasıdır, birçok doğrultuda özdeşleştiği şeyler onu bağlar ve son derece farklı modeller üzerine kendi ego-idealini kurmuştur."[67] Ergenlikte geçmiş özdeşliklerin bir bütünlük oluşturduğunu iddia eden Erikson gibi bazı yazarlar egonun farklı özdeşleşmelerine bir tutarlılık dayatmaya gayret etmiştir: "[Sabit bir kimlik,] geçmişin bireyleriyle her bir özdeşleşmenin üzerinde durur: Bu kimlik, bütün önemli özdeşlikleri içine alır ama aynı zamanda onlardan tek, mantıklı ve tutarlı bir bütün oluşturmak üzere onları değişime uğratır."[68] Ne var ki, bunun zorunlu bir sonuç olduğuna ilişkin psikanalitik ego kuramında hiçbir şey yoktur. Karşılıklı var olabilmeleri için farklı özdeşlikler arasında belli bir tutarlılığa gerek duyulsa bile, bunların "tek ve tutarlı bir bütün" içinde kaynaşmaları norm olmaktan çok bir ideal olarak görülmek zorundadır. Aslında, egonun kapanma derecesi tarihsel olarak bireyleşmenin az ya da çok şiddetli süreçlerinden geçerek farklılık gösterebilir.

Ego ve süperego içgüdüsel/dinamik bir bakış açısından homojen de değildir. Bu iki fail arasındaki ayrım, psişede içselleştirilmiş öğelerin libidinal ve saldırgan içgüdüsel yatırımları arasındaki büyük ayrım çizgilerine denk düşüyor olsa bile, ne ego her zaman doğayla kaynaşır ne de süperego hepten saldırgandır. İçselleştirilmiş nesneleri yükleyen içgüdüsel enerjinin her zaman kaynaşmış doğasına uygun olarak, böylesi her nesne belli oranda karşıt psişik enerji türleriyle de yüklenmiştir.

---

64. Freud, *The Ego and the Id*, s. 367.
65. Freud, "An Outline of Psychoanalysis", s. 440.
66. Hartmann, "Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego", s. *139*.
67. Freud, Group *Psychology and the Analysis of the Ego*, s.161.
68. Erikson, "The Problem of Ego Identity", s. 121.

Dolayısıyla, ego ve süperego psişik enerjinin yapılaşması ve örgütlenmesini temsil ederken, bu yapılaşmanın tamamen homojen ve kapalı bütünler ürettiği düşünülmemelidir. Aksine iki fail de potansiyel ya da fiili olarak çatışan öğelerden, çatışan itkilerden oluşmuştur ve çelişen işlevler görebilir. Ayrıca bu failler hiçbir zaman tam olarak sınırlanmamıştır, birbirinden ve id'den ayrılabilir. Denebilir ki, ego ve süperego sadece kısmi farklılaşma ve örgütlenme çizgilerini, içinde çatışan, güvenilmez bir denge içinde yan yana var olan itkilerin olduğu akış halindeki dinamik bir dengeyi temsil eder. Bir bütün olarak benlik, olduğu haliyle birey bu faillerden ve id'den oluşmuş olduğundan, psikanalitik kuramın bireye bir "öz" atfeden ya da bireyi homojen, tutarlı bir kendilik olarak değerlendiren her türlü iddia karşısındaki yapısökümcü etkisini görmek kolaydır. Bir bütün olarak psişe içinde belli bir kapanma ve tutarlılığın varlığını kabul etmemiz gerekse de, böylesi her kapanmayı homojen tek bir faillik olarak değil dinamik bir dengedeki çoklu kendilikler olarak görmek zorundayız.

Ego ve süpcregonun psişe içinde yapılaşmış failler olarak kuramlaştırılması şaşmaz bir biçimde bu psişik yapılanma –yani, ikinci topografyanın bütünü– kuramıyla birinci topografyanın, ve özel olarak Freudcu temel bilinçdışı kavramının ilişkisini bir sorun olarak gündeme getirir. İkinci topografyada, id "amacı bakımından somatik etkilere açık [...] içgüdülerden gelen enerjiyle dolu [...] haz ilkesinin gözetilmesine tabi içgüdüsel ihtiyaçları ortaya çıkarmaya çabalayan"[69] "örgütsüz bir kaos"[70] ve daha önceleri bilinçdışına (asal süreç, zamansızlık) atfedilen özgün kipi izleyen bir şey olarak sunulur. Böylelikle id kolaylıkla bütün o bilinçdışı dediğimiz şeyle özdeşleştirilebilirdi. Öyleyse, ego ve süperego bütünüyle ya da asıl olarak bilinç içinde midir? Eğer öyleyse, bu faillerin yüklendiği önemli işlevler düşünüldüğünde, bilinçdışı nosyonu marjinal hale gelecek, kipinin özgünlüğü de özel bir önem taşımayacak-

69. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, s. 106.
70. Agy., s. 100.

tır. Ne var ki, yanıt olumsuzdur. Ego ve süperego, iki düzleınde de işleyerek bilinç-bilinçdışı ikileminin üstüne çıkar.

İki fail de id'le "karışınıştır." Aslında, süperegoya ilişkin olarak Freud "Ödipus kompleksinin mirasçısı olarak süperegonun id'le yakın ilişkileri vardır; algısal sisteme egodan daha uzaktır" diye yazar.[71] Dahası, süperegoya atfedilen rüyaların sansürü, bilinçdışı olarak işler. Aynı şey saplantılı nevrotiklerdeki suçluluk duygusu için de geçerlidir: "Diyebiliriz ki, zorlanmalardan ve yasaklamalardan mustarip olanlar sanki bir suçluluk duygusuyla hareket ederler, oysa bu duygu hakkında hiçbir şey bilmezler, öyle ki buna bilinçdışı bir suçluluk duygusu dememiz gerekiyor."[72] Bundan dolayı, süperego id'le iç içe geçmekle kalmaz, (bilinçli olduğu kadar) bilinçdışı da *işlev görür*.

Egoya gelince durum daha karışıktır. Ego organizmanın bilinçli/akılcı işlevlerini gören faildir: "Ego, id'in aksine, tutkuları içinde barındıran akıl ve sağduyu diyebileceğimiz bir şeydir."[73] "Örgütsüz" olan id'in aksine, ego "örgütlenmedir."[74] İd'in sınırsız ve özgürce dolaşan enerjisinin aksine, bağlı enerjiyi temsil eder.[75] İd "haz ilkesini" ve asal süreci izlerken, ego gerçeklik ilkesi aracılığıyla işlevlerini yürüten ve ikincil süreci izleyen bir şey olarak görülür. Ne var ki, ego aynı zamanda id'in bir "parçasıdır" da: "Ego id'den keskin çizgilerle ayrılmış değildir; egonun alt kesimi id'le karışmıştır."[76] "Zihinsel kişilik" üzerine yaptığı bir özette Freud, ayrıntılarına inerek egoyu biliçdışında yayılma[77] olarak sunar ve "ön-bilinç özellikleri gösterdikleri aşikar olan egonun büyük bir kesimi ve özel olarak süperego, çok büyük oranda sözcüğün fenomenolojik anlamında bilinçdışı olarak kalır" diye yazar.[78]

71. Agy., s. 111.
72. S. Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices" (1907), S.F.L. 13, Harmondsworth, 1985, s. 37.
73. Freud, *The Ego and the Id*, s. 364.
74. S. Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1926), S.F.L.10, Harmondsworth, 1979, s. 250.
75. Freud, "An Outline of Psychoanalysis", s. 395.
76. Freud, *The Ego and the Id*, s. 367.
77. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, s. 111.
78. Freud, "An Outline of Psychoanalysis", s. 394.

Ancak ego yalnızca fenomenolojik anlamda bilinçdışı değildir, savunma mekanizmalarında olduğu gibi ego bilinçdışı bir düzeyde de işlev yürütür: "Egonun kendi içinde aynı zamanda bilinçdışı da olan, tıpkı bastırılmış gibi davranan –yani, bilinçli olmaksızın da güçlü etkiler üreten ve bilince çıkarılabilmesi için özel bir çalışma gerektiren– şeyler karşımıza çıkar."[79] Bu mekanizmalar "öznenin itkilerinden ve mekanizmalarından habersiz olması anlamında bilinçdışı değildir; bu mekanizmalar daha derin bir anlamda, bizatihi bastırılan şeyi karşısında mücadele verdiği şeyle kıyaslanabilir hale getiren zorlama, yinelenen ve gerçekçi olmayan bir veçheyi temsil etmeleri anlamında bilinçdışıdır."[80] Yine, belli durumlarda egonun asal süreci izlediği savunulmaktadır.[81] Demek ki, hem ego hem de süperego bilinçdışı işlevlere sahiptir.

Ayrıca, bu faillerin kuruluş mekanizmaları –özdeşleşme ve öteki içselleştirme süreçleri– bilinçdışı iş görürler. Ego-kuruluşunun ilk aşamalarında bu mekanizmaların "bilincinde" olabilecek bir esas ego yoktur ama daha sonraki özdeşleşmeler örneğinde bile süreç bilinçdışı olarak kalır (hatta grup oluşumunda Freud'un anlattığı tipteki yetişkin özdeşleşmeleri bile bilinçdışıdır). Dahası, fiili oluşum, ego ve süperego biçimlenimi, yani içselleştirilen nesneler ve bunların içgüdüsel yatırımı da bilinçdışı kalır ve hiçbir zaman doğrudan bilince kendini açmaz. Bu biçimlenim endo-psişik faaliyetten, bilinçte düşünceler ya da duygular olarak tezahürlerinden (ya da davranışta sonuç olarak ortaya çıkan şeylerden) çıkarılabilir ama hiçbir doğrudan ya da dolayımsız yolla ona yaklaşılamaz; bu biçimlenim tam anlamıyla bilinçdışında kalır.

Demek ki, egonun –ve süperegonun– parçaları id'le karışmıştır, bilindışı düzeyde iş görürler ve Freud'un birinci topografyasında açıkça bilinçdışına atfedilmiş özellikler (asal süreç, psişik enerjinin kaynağı olma özellikleri) sergilerler. Dahası, ego ve süperegonun kuruluşu bilinçdışı gerçekleşir ve hiçbir zaman doğrudan yaklaşılamayan bir bilinçdışı düzeyde kalır. Buradan hareketle ego ve süperegonun bilinçdışı –da– oldukları sonucuna varılabilir. Dolayı-

79. Freud, *The Ego and the Id*, s. 356.
80. Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, s. 139.
81. Hartmann, "Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego", s. 131.

sıyla, bağsız enerji, asal süreç, akıldışılık ve tutkulara gönderme yapan bilinçdışı ile ikincil süreci izleyen önbilinç/bilinç ve aklın vücut buluşu olarak ego arasında basit bir karşıtlık kurulamaz. Ego (ve süperego) önceki bilinç/bilinçdışı ikiliğinin üzerine binen ve bu "alanların" ikisinde de var olan bir şey olarak görülmelidir. Ego "üst" bölgelerinde bilinci ve akılcı düşünceyi barındırırken, "alt" bölgeleri bilinçdışı kipine katılmıştır. Bilinçdışı-bilinç kutupsallığı id-ego olarak kopyalanamaz; bu kutupsallık ego içinde var olur. Ego bilinçdışından bilince uzanan bütün bir yelpazeyi kapsar ve aynı şey, daha az da olsa, süperego için de geçerlidir.

Şayet durum buysa, bilinçdışı egoyla bilinçdışı id arasındaki farklılık, sırasıyla yapılaşmış ve yapılaşmamış bilinçdışı arasındaki farklılıktan başka bir şey değildir. Bağlı ve bağsız enerji arasındaki farklılık da yalnızca sırasıyla bilinçlilik ve bilinçdışı farklılığına gönderme yapmaz, aynı zamanda bilinçdışı düzey içinde var olur. Bilinçdışının kendisi yapılaşabilir bir şey olarak görülmek zorundadır. Bu yüzden, denebilir ki, ikinci Freudcu topografya birinci topografyada bilinçdışı olarak tanımlanan alan içinde yapılaşmış psişik enerji kavramını gündeme getirir. Egonun ve süperegonun "kuruluşu", "serbest enerjinin bağlı enerjiye dönüştürüldüğü süreçteki sentezdir."[82] Bu faillerin ortaya çıkışı id'in farklılaşmamış içgüdüsel enerjisinin bir kısmının yapılaşmasına denk düşer ama bu yapılaşma zorunlu olarak (bilinçdışından bilince) bir düzey değişikliği anlamına gelmez. O. Kernberg'in işaret ettiği gibi, "İd'in bastırılmış kesimi, ben-imgesi, nesne-imgesi ve kabul edilemez itki bileşenlerinden oluşan özgün yapılar kadar bir iç örgütlenmeye de sahip olacaktır [...] Kabul etmek zorundayız ki, id'in bastırılmış kesimi saf halde id değil, bir ego id'dir."[83] Freud'un egonun tam yeri konusundaki müphemliği, daha sonraki aşamada bilinçdışı nosyonu için düşündüklerinin bütün uzantılarını kabul etmekte zorlanmasının işareti olarak görülebilir. Ve Lacan'ın meşhur deyişi, "bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır", "dil" üzerine değil daha çok "yapılaşma" üzerine vurgu yaparak yorumlanabilir.

---

82. Freud, "An Outline of Psychoanalysis", s. 395.
83. Kernberg, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, s. 43.

Ne var ki bu yapılaşma içselleştirilmiş nesnelerde, bu nesneleri yükleyen psişik enerji tipinde ya da ego ve süperego faillerinin yürüttüğü işlevlerde tamamen kapalı, tamamen homojen kendilikler üretmez. Bundan başka, ego ve süperego id'den tamamen ayrılamadığı gibi, birbirinden de tamamen farklı değildir. Bu faillerin temsil ettiği bilinçdışı "yapılaşması" kısmi ve istikrarsızdır. Göründüğü kadarıyla bu id'e ve genelde bilinçdışına atfedilen kaotik kipe uygun olarak gerçekleşir: Belli bir yapılaşmayı kabul etmekle birlikte bilinçdışı psişik enerji tam bir örgütlenmeye, tam bir yapılanmaya ve eksiksiz bir "bağlanmaya" yatkın değildir. Denebilir ki, ego ve süperegonun tamamen kapalı ve tanımlanabilir kendilikler olmamasının *nedeni*, onların aynı zamanda bilinçdışı da olmalarıdır. Ego ve süperegonun bilinçdışı parçaları, hiçbir zaman tamamen farklılaşamadığı id'in kaotik içgüdüsel enerjisiyle çevrelenmiş ve karışmış kısmi örgütlenme ve yapılaşma hatları olarak görülmek zorundadır.

Böylelikle, Freud'un ikinci topografyasına uygun olarak psişik yapılanmanın psikanalitik kuramlaştırılması bilinçdışının yapılaşabilir doğasının ve bu yapılaşmanın özgün niteliğinin kabulü, ve dolayısıyla bu temel kavramın kuramlaştırılmasında yeni ufuklar anlamına gelir. Bu, birinci topografyanın bir ikamesi olmaktan çok onun genişletilmesi ve zenginleştirilmesidir.

Ego ve süperegonun asla tamamen sınırlanmış olmadığı ve aynı zamanda bilinçdışı düzeyde de işlev gördüğü düşünüldüğünde, gayet doğal olarak birbirini izleyen özdeşleşmeler yoluyla kuruluş süreçlerinin belirlenimsiz noktalar içereceği söylenebilir. Aslında, doğrusu da budur.

Ego ve süperegonun kuruluşu önemli çevreden öğelerin içselleştirilmesine bağlıdır. Çocuk büyürken, içselleştirilen nesnelerin tipi giderek daha fazla belirlenimsiz, ve artan çeşitlilikte nesneleri kapsayıcı hale gelir. Gelgelelim, içselleştirilmesi mümkün nesnelerin genel tipi bilindiğinde bile –ego gelişiminin ilk aşamalarında olduğu gibi– fiili nesne seçimi ve dolayısıyla faillerin biçimlenişi bu

genel tipten hareketle çıkarılamaz. Bu, olası içselleştirilebilir öğe tiplerinin neredeyse sonsuz bir çeşitlilik gösterdiği sonraki yıllarda daha da doğrudur. Ego ve süperego içinde içselleştirilebilir nesne-seçimlerinin tarihi ve dolayısıyla bu faillerin fiili yapılanışı önemli çevreden hareketle mekanik bir yolla çıkarılamaz.

Bu belirlenimsizlik, çok sık dile getirilen bir yolla, içselleştirilen nesnelerin içgüdüsel enerjiyle yüklenmesini sağlar. Bu yatırımın düzeyi yanında bünyesine aldığı saldırgan/libidinal öğelerin derecesi de çocuğun anlamlı çevreyle (önemli ötekilerle) ilişkisinden etkilenir. O halde, bu öğelerin içgüdüsel yatırımı, dinamik bir etkileşim sürecinin sonucudur. Anlamlı çevrenin anneyle sınırlı olduğu ve nesne-seçimi türlerinin sınırlı olduğu çok erken safhalarda bile, bu nesnelerin –"iyi" ya da "kötü" olarak– yatırımı ve bu yatırımın şiddeti annenin davranışından çıkarılamaz; bu (Mahler'in işaret ettiği gibi) daha çok anne-bebek ilişkisinin bir sonucudur. Freud'un süperegonun şiddetine ilişkin söyledikleri burada anlam kazanıyor: "Süperegonun orijinal şiddeti, kişinin nesneden deneyimlediği ya da nesneye atfedebileceği bir şiddet değildir, ya da çok fazla değildir; süperegonun bu şiddeti nesnenin şiddetinden bağımsız gibidir."[84] Demek ki, süperegonun gücü çocuğun çevresinden çıkarsanabilir ama bu çevreden *etkilenme* oranı belirlenemez.

Hem içselleştirilen nesnelerin tipi hem de içgüdüsel yatırımın tipi ve düzeyi bakımından egonun yapılanışı ve özgün biçimlenimi, hiçbir mekanik yolla anlamlı çevreden çıkarsanamaz. Aynı çevrede büyüyenler arasında bile her kişi eşsizdir çünkü farklı "nesneler" farklı biçimlerde içselleştirilmiştir. Bu iddia aynı şekilde ego gelişiminde doğuştan bir dinamiğin, (Mahler ya da Kernberg'in öne sürdüğü gibi) sabit bir sırayla belli aşamaları geçiren bir şey olarak dünülemeyen bir dinamiğin olumlanmasıyla geçersiz kılınamaz. Sabit sıra yalnızca ego ve süperegonun zorunlu ve aşamalı ortaya çıkışını failler ve aşamaları olarak ele alır ama ne içselleştirilmiş fiili nesneleri ne de onların psişik yatırımını görmez. Ego ve süperego failleri her birey için aynıdır ve bireyi özgün, ayrı bir kendilik ola-

84. S. Freud, *Civilization and Its Discontents* (1929), S.F.L. 12, Harmondsworth, 1985, s. 323

rak tanımlar. Ne var ki, bu faillerin biçimlenimi evrensel değil, kişiseldir ve kişinin bireyselliğini kuran işte bu biçimlenimdir.

Verili bir çevreden hangi öğelerin psişe için önemli hale geleceğine karar vermenin imkânsızlığından gelen belirlenimsizlik yanında, başka, daha radikal bir belirlenimsizlik derecesi vardır. Bu, ego ve süperegonun aynı zamanda bilinçdışı da olmasından kaynaklanır ve bu haliyle temsil ettikleri psişik enerjilerin yapılaşması her zaman kısmi ve eksiklidir ve aynı zamanda hiçbir şekilde doğrudan, dolayımsız ya da "nesnel" olarak "bilinemez."

Ego ve süperego hiçbir zaman tamamen kapalı, belirlenebilir ya da homojen kendilikler olmaz. Ego ve süperego farklılaşan ve hatta çatışan itkiler barındırır ve id'in kaotik içgüdüsel enerjisiyle çevrelenmiş ve karışmıştır. Bu faillerin gönderme yaptığı psişik enerjinin yapılaşması, bilinçdışının doğası yüzünden, hiçbir zaman eksiksiz, tam ya da bütünüyle belirlenebilir bir şey olamaz. Söz konusu yapılaşma psişe içinde etkiler üretse de, bu etkilerin hiçbir zaman katı bir nedensel anlatımı yoktur. Aslında, ego ve süperego faillerinin varlığı iddiasının kendisi, bütün olarak kuramlaştırılamaz bir süreci kısmen kuramlaştırma gayretinden ibarettir.

Ego ve süperego faillerinin kuruluş süreci bilinçdışı olduğundan ve bu faillerin biçimlenimi bilinçdışında kaldığından, bu birkaç kuramlaştırılabilir etkiyi "bilmenin" de hiçbir doğrudan yolu yoktur. Örneğin, içselleştirilmiş nesnelerin bu failler içinde nasıl "var oldukları" hiçbir zaman bilinemez. Ancak fikirler halinde bilinçte ortaya çıkmaları ardından düşünceler ya da duygular bazı yönleriyle "bilinebilir" hale gelebilir. Ama ego ve süperego akış halinde dinamik bir dengeyi temsil ettiklerinden, bu tezahürler hiçbir zaman tek boyutlu değildir. Zaman içinde de değişebilen, çatışan duygular ve fikirler anı bilinçdışına kazınmışlıktan kaynaklanabilir. Bundan başka, bu öğeler bilince çıktıklarında her zaman bir durum değişikliği, yine hiçbir zaman tekboyutlu belirlenmiş olmayan ve bilinçdışı kopyayı tam olarak "yansıtmayan" bir durum değişikliği görülür. Bilinçdışı muhtevanın her tezahürü her zaman onun bir yorumudur. Yine de biz bütün bu tezahürlerden, ego ve süperegoda içselleştirilmiş bilinçdışı öğelerin varlığını ve oldukları gibi bu faillerin varlığını çıkarırız.

Demek ki, endo-psişik ego ve süperego faillerinin biçimlenimi hiçbir zaman tam, belirleyici ya da "nesnel" olarak gerçekleşemez. Ego ve süperegonun bilinçdışı parçası, varoluşu bilinç düzeyindeki etkilerine bakılarak savlanabilen ama hiçbir zaman tam olarak "bilinemeyen" görünmez bir alanı temsil eder. İşte bu noktada psikanalitik kuramlaştırma sınıra gelmiştir. Bu kuramlaştırma bir belirlenim kuramı ve endo-psişik faillerin olabildiğince akılcı bir anlatımı peşindedir. Ama bu yaklaşım, analiz ettiği nesnelerin son tahlilde her türlü tam kuramlaştırmadan kaçacağını kabul etmekten de geri durmaz; bu nesneler hiçbir tutarlı ve akılcı yolla eksiksiz analiz edilemez. Ve her türlü tam ve akılcı anlatımdan kaçmaları, onların tam da bu düzeyde işlemeleri yüzündendir. Dolayısıyla, bu belirlenimsizlik düzeyinin kuramlaştırılması psikanalitik kurama özgün bir katkıdır çünkü bilinçdışının kipini kuramlaştırmak ancak bu yolla mümkündür.[85]

Bu yüzden, bilinçdışı psişik enerjinin yapılaştırılmasına denk düşen psişik faillerin ortaya çıkışını *zorunlu olarak* niteleyen radikal bir belirlenimsizlik düzeyi kabul edilmelidir. Tam belirlenimin imkânsızlığını ileri sürmek, belirlenmiş olmayanın, hakkında hiçbir nedensel ortaya çıkış zinciri oluşturulamayan ve "radikal olarak ye-

---

85. Lacan bilinçdışı düzeyin belirlenimsizliğini farklı bir biçimde kuramlaştırır. Lacan, psişenin içinde işlediği, imgesel ya da simgesel, "düzenler"den bahseder. Simgesel düzenin içselleştirilmesi için, imgesel düzeyde belli bir kopma/yırtılma, "imgeselin ön-olgunlaşmasıyla açılan bir uçurum" gerekir. Bu uçurum bir yokluğu –"*manque-à-etre*"– gösterir (J. Lacan, "Remarque sur le rapport de D. Lagache" (1961), *Ecrits*, Paris, 1966, s. 655) böylece imgesel ve –muhtemelen– simgesel düzeni kat eder ve psişenin herhangi bir tam kapanmasını engeller. Ne var ki, psişenin kendi açıklığını göstermek için bir "yokluk" varsayımına gerek duyması demek egonun aksi halde kapalı bir kendilik olarak anlaşılabileceği varsayımını kabul etmektir ki, sadece bu "yokluğun" varoluşu egonun tam olarak kapanmasını engeller. "Düzenlere" –imgesel ve simgesel– yapılan gönderme, dışsal bir şey kapanmalarını engellemediği müddetçe, ilke olarak, kendi içine kapalı ve kendi kendini sürdürebilir bir şey olarak anlaşılabilen kapalı evrenleri de birlikte getirir. Nihayet, "Ben" (*Moi*) aynı zamanda kapalı, homojen bir kendilik olarak da görülebilir, yeter ki "yokluk" olmasın. Dolayısıyla, "yok" her düzeyde psişenin tam kapanmasını engelleyen bir tür negatif öz olarak işlev görür. Böylelikle, Lacan'ın kuramı, negatif bir biçimde olsa bile, bir tür metafizik barındırır. Buna karşın, Freud'un anlatımları ve içerimlerinde böyle bir şey yoktur, buna gerek de yoktur: Bilinçdışı orijinal, hatta potansiyel, olarak kapalı bir kendilik değildir. Dolayısıyla, psişenin belli bir açıklık zorunluluğu her zaman söz konusudur.

ni" görülmek zorunda olan öğelerin ortaya çıkış imkânını iddia etmenin başka bir yoludur. Gerek psişenin kullandığı temsillerin ilk kaynaklarının, gerekse de ego ve süperegoda içselleştirilmiş nesnelerin çevreden "ödünç alınmış" olmalarına rağmen, *radikal olarak yeni* imgeler ya da temsiller psişe içinde ortaya çıkabilirler. Psişe içinde *radikal bir yaratıcılık*, tıpkı Castoriadis'in "radikal tahayyül gücü" gibi, kabul edilebilir: "Temsili akış, benlik değişimi olarak, imgelerin ya da şekillerin ortaya konuşu içinde ve aracılığıyla ötekinin durmaksızın ortaya çıkışı, kendini ortaya çıkarmasıdır."[86]

Bu noktada, ikinci Freudcu topografyanın gündeme getirdiği psişik yapılaşmaya ilişkin dinamik anlatım tamamlanmıştır. Bu yapılaşmanın sonucu olan endo-psişik failler, ego ve süperego, tamamen sınırlanabilir ve homojen olmaktan uzaktır. Birbirleriyle olduğu kadar id'le de karışmışlardır, çelişkili öğeler içerirler, bilinç/bilinçdışı ayrımının üzerine binerler ve bilinçdışı psişik enerjinin yapılaşmasını da temsil ederler. Gelgelelim, bilinçdışının doğası yüzünden bu yapılaşma asla tam, eksiksiz ya da bütünüyle belirlenebilir değildir. Sonuç olarak, ego ve süperego yapılaşma süreci, radikal olarak yeniye, psişe içinde belirlenmiş olmayana ortaya çıkış imkânı vererek, kaçınılmaz belirlenimsizlik noktaları taşır.

Şimdi artık bu çalışmanın merkezi kaygısına dönerek buraya kadarki psikanalitik kuram anlatımına rehberlik eden soruya, yani psişik olanla toplumsal olanın ilişkisi sorusuna geçebiliriz.

---

86. C. Castoriadis, *The Imaginary Instilution of Society*, Cambridge, 1987, s. 329.

XI
Toplumsal birey

A. KÖKTEN TOPLUMSAL OLARAK PSİŞE

Psişenin psikanalitik kuramlaştırılması, toplumsal çevrenin bir toplumsal birey yaratmak üzere hem bilinç hem de bilinçdışı düzeyinde psişeyi etkileme yollarının ayrıntılı bir anlatımına imkân verir. Toplumsal, öncelikle psişenin kullandığı temsillerin orijinidir. Görece önbelirlenmiş olan ve bütün bireylerde ortak belli temalara gönderme yapan asal, doğuştan temsiller (Freud'un asal fantazileri, Jung'un arketipleri, Klein'in beden parçaları temsilcileri vb.), zamanla –ve pürüzsüz bir biçimde– aynı kipi paylaşan ama psişe dışından kaynaklanan ötekilerle yer değiştirir. Dışarıdan edinilmiş bu temsilciler içerikleri bakımından önbelirlenmiş değildir. Bunlar,

çocuğun adım adım ağına düştüğü simgesel/anlamlı evrene, anlamların ve göstergelerin toplumsal evrenine bağlıdır ve ancak bu evren içinde anlaşılabilirler. Bu evren, Lacan'ın "simgesel düzen", Castoriadis'in ise "temsiller dünyası" dediği şeydir. Bu yüzden, psişenin hem bilinç düzeyinde hem de bilinçdışı düzeyde kullandığı temsiller toplumsaldır.

Gelgelelim, toplumsal temsiller ya da simgeler bilinçdışına girdikleri oranda, bilinçdışının özgün kipine tabi kalırlar ve tekrar bilince çıkmaları için bir değişim geçirmek zorundadırlar. Bilinçdışında simgeler ya da temsiller eksiksiz oluşturulmaya yatkın sistemler olarak var olmaz; onların mantıksal-olmayan, akılcı olmayan bir kipi vardır.

Bilinç düzeyinde toplumsal-simgesel evren, bilinçli ego aracılığıyla faaliyet yürüten psişenin bilişsel gelişimini de destekler. Bilişsel olgunlaşma belli bir aşamaya eriştiğinde, açık toplumsal değerler ve normlar ya bilinçdışı ya da bilinç/önbilinç düzeyinde içselleştirilebilir.

Toplumsal çevre, hem "temsiller"in hem de ego ve süperego içinde özdeşleşme ve içselleştirme nesnelerinin kaynağıdır. Ego gelişiminin ilk evrelerinde, bu nesnelerin tipi kısıtlı ve önbelirlenmiştir, asıl olarak çocuğun ve anne-babanın bedensel parçalarına ve işlevlerine gönderme yapar, zamanla parça-nesnelerden bütün nesnelere ve bütün kişilere geçer. Bu aşamalarda bile söz konusu nesnelerin "kaynağı" –önemli ötekiler, özellikle de anne– kişisel olarak, bebek tarafından doğrudan algılanamaz olsa da, bebeğin farkına vardığı nitelikler ve nesneler üzerinde belli bir etkisi olan toplumsal unsurlar tarafından üst-belirlenmektedir. Mahler'in işaret ettiği gibi (ve unutulmamalıdır ki, bu gibi değinmeler ego gelişiminde ağırlıklı olarak doğuştan verili şeylerin onaylanmasına yönelmiş bir çalışmada bulunacaktır):

> Anneyle ilgili üç değişken, çocuğun uyarlanma kapasitesini, dürtülerini ve ego gelişimiyle süperegonun öncüllerinin yapılaşmaya başlamasını biçimlendirmede, ilerletmede ya da geriletmede özel öneme sahiptir: Bunlar (1) annenin kişilik yapısı; (2) anne-baba işlevinin gelişim

süreci; (3) annenin çocukla ilgili bilinçli ama özel olarak bilinçdışı fantazisi.[1]

Daha sonraki bir aşamada, içselleştirilen nesnelerin tipindeki genişlemeyle birlikte, karakter izleri, davranış kalıpları, yasaklar ve ahlâki değerler, "sınıf, ırk, millet öğeleri", ve sonra soyut kavramlar ve ideolojiler içselleştirilir. Bu özdeşleşme "nesneleri"nin çoğu, içinde anlaşılır hale geldikleri geniş toplumsal-yapısal bütünlere gönderme yapar. Gerçekten de, bunların bazıları ancak böyle bir bütüne bağlı olarak betimlenebilir. İçselleştirilen nesneler karakter özellikleri, davranış kalıpları gibi "toplumsal" olmaktan çok "kişisel" şeyler olduğunda bile, bu öğeler kendi başlarına, ilkin, önemli ötekilerin psişik yapılaşmasından toplumsal olarak etkilenmiş benzer bir sürecin ve ikinci olarak, bu ötekilerin toplumsal ağ içinde konumlarının ve işlevlerinin sonucudur. Bundan dolayı, bu öğeler önemli bir oranda toplumsaldır. Böylelikle, içselleştirilmiş "nesneler" çocuğa çok yakın bireyler –başlangıçta anne-babalar, daha sonra öteki önemli bireyler– tarafından aktarılmış olabilir belki ama bu nesneler sadece bu bireylere ya da büyüyen çocuğun onlarla karşılaştığı bağlamlara değil, daha geniş toplumsal bağlamlara da gönderme yapar. Doğrudan ya da dolaylı, bu "nesneler" toplumsaldır.

Temsillerde olduğu gibi, öğelerin (bilinçdışı) ego ve süperegoda içselleştirilmesi onların psişede kopyalanmasından çok, bir biçimde bu nesnelere denk düşen, içgüdüsel enerjinin belli sınırlanmış hatlarının, belli bir içgüdüsel yapılaşmanın üretilmesidir.[2]

Toplumsal çevre, içselleştirilmiş nesnelerin içgüdüsel yatırımını da etkiler. Ego ve süperegoda içselleştirilen nesneler, ego örneğinde ağırlıklı olarak libidinal ve süperego örneğinde ağırlıklı olarak saldırgan olmak üzere, her zaman psişik enerjiyle yüklenir. Yüklenilen nesnelere yönelmiş psişik enerjinin şiddeti ve tipi ve,

---

1. M. Mahler vd., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Londra, 1975, s. 202.
2. T. Adorno'nun işaret ettiği gibi, "eğer Freud'un savunduğu bilinçdışının arkaik ve aslında 'zaman-dışı' doğası doğruysa, somut toplumsal koşullar ve güdülenimler değiştirilip 'indirgenmek'sizin bilinçdışına giremez" ("Sociology and Psychology", *New Left Review*, no. 47, 1968, s. 80).

buna uygun olarak, içselleştirilen öğelerin (ya da ego ve süperego olarak faillerin bütünlüğünün) içgüdüsel yatırım kuvveti ve türü çocuğun önemli ötekilerle ilişkisine (yalnızca ego belli bir tutarlılık oranı geliştirdikten sonra "kişiler-arası" denebilecek bir ilişkiye) bağlıdır. Açık ki, hem erken hem de geç dönemli bu anlamlı çevrelerin biçimi (çekirdek ya da geniş aile ya da ilkel toplumlar örneğinde bunun yokluğu, eğitim tarzı vb.) tarihsel olarak özgündür ve toplumsal olarak belirlenmiştir. Ek olarak, bu çevreleri oluşturan ve çocukla ilişkiye giren kişilerin psişik yapısı, ilişkinin kendisini mutlaka etkileyecek bir yapı, yine toplumsal bakımdan da etkilenmiş olan bu kişilerin kendi psişik gelişmelerinin sonucudur. Dolayısıyla, içselleştirilmiş nesneleri yükleyen içgüdüsel enerjinin dinamikleri (ve, daha büyük ölçekte, bizatihi ego ve süperego failleri) toplumsal unsurlar tarafından da belirlenmiştir.

O halde, bireysel psişenin işlev görmesi, gelişmesi ve yapılaşması üzerindeki çevresel (toplumsal) etkinin üç "tarzı" vardır: psişenin kullandığı temsillerin orijini, ego ve süperegoda içselleştirilen "nesneler" ve bu nesnelerin içgüdüsel yatırımı. Bu üç tarz, eşzamanlı ve iç içe geçmiş olarak işler ve biz onları ancak analitik amaçlarla ayırabiliriz. Bu tarzlar psişe üzerinde çevrenin derin, temel ve çoğu kez bilinçdışı düzeyde etkisine gönderme yapar ve psişenin kuruluşunun ancak toplumsal olarak betimlenebilecek öğelerin ve etkilerin bir işlevi olduğunu açığa çıkarır. İnsan psişesi, içeriği, dinamikleri ve "dışa vurma" biçimiyle ancak özgün toplumsal bağlamlara yapılacak bir göndermeyle derinlemesine anlaşılabilir.

Bu derin ve/veya bilinçdışı etkilerin yanı sıra birey, toplumsal çevreye aynı zamanda bilinçli/akılcı bir biçimde de kendini uyarlar. Bu uyarlanma biçimi, bir kişinin bilinçli ve akılcı olarak kendini önemli (toplumsal) çevreye göre yönlendirmesindeki özgün biçimleri gösterir. Birey, bunu yapmak için, belli bir "bilgi"ye, kişinin durumunu, amaçlarını ve araçlarını akılcı olarak kavrayabilmek için yararlandığı bir kavramlar ve fikirler sistemine gerek duyar. Kavramlar ve fikirler kendi başlarına bir toplumsal/tarihsel yaratımdır; geçmiş bilginin biriktirilmiş halidir. Birey ayrıca, amaçlarını değerlendirmek ve bu amaçlara ulaşacak araçları seçmek için,

özellikle toplumsal bir normlar ve değerler sistemine de gerek duyar. Böylelikle, bilinçli/akılcı bir uyarlanmada toplumsal, nesnel çevrenin kendisidir ama aynı zamanda toplumsal sürecin tamamlanabilmesi için entelektüel araçları da sağlar. Bu uyarlanma biçimi psikanalizden çok önceleri kuramlaştırılmıştı.[3] Psikanalitik kuram, bunu öteki toplumsal çevresel etkilerin yanı sıra tespit etmenin araçlarını sunmuştur yalnızca.

Bu uyarlanmayı etkileyen birincil psişik failin, bu süreçlerin işleyebilmesi için belli bir olgunluğa erişmesi elzem olan bilinçli/akılcı ego olduğu söylenebilir. Dahası, bu süreçler tam olarak faal hale gelecekse, yeterli bir bilişsel olgunlaşma ve normları, fikirleri ve değerleri içselleştirme yetisi zorunludur. Piaget'nin araştırmalarının gösterdiği gibi, böylesi bir olgunlaşma yavaş yavaş ortaya çıkar ve ancak ergenlik ve olgunluk döneminde tümüyle faal olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, toplumsal çevreye bilinçli/akılcı uyarlanma çocuğun gelişiminde görece geç bir olgudur. Ne var ki, bu tür uyarlanma önemli hale gelmeden önce bile, psişenin "derin" yapılaşma süreçleri, sonraki yıllarda akılcı/bilinçli uyarlanma süreçleri boyunca etkili olmayı sürdüren süreçler aracılığıyla birey zaten toplumsal bakımdan "uyarlanmıştır."

Bilinçli/akılcı süreçlerin toplumsal çevreye uyarlanma süreçlerinin ve ergenlik ve olgunluk dönemindeki eleştirel/özeleştirel yargıların giderek artan ağırlığı ve önemi, bilinçdışı özdeşleşme süreçlerinin ve nesne içselleştirmenin etkisini yitirdiği anlamında yorumlanmamalıdır. Psikanalitik kuram ve pratik bu süreçlere çok az dikkat etmektedir çünkü erken dönem etkileri, psişik ekonomi açısından en önemli olanlardır. Oysa bu mekanizmaların kuramlaştırılması, toplumsal bireyi ve eylemlerini ele alan bir kuram peşindeyseк özellikle önemlidir.

Post-Ödipal evreler açısından, bilinçdışı toplumsal etki tarzıyla eğitim kuramları arasındaki bağlantı ortadadır. Ne var ki, bu ikisi arasındaki ilişki hâlâ üzerinde çalışılmayı bekliyor. Yalnızca iki örneğe değinelim: I. Illich gündelik modern okul pratiğine katılma-

---

3. Bu geleneksel araç-amaç şemasıdır. Parsons, *The Structure of Social Action*'da bu şemanın en incelikli kuramlaştırılmasını sunuyor.

sıyla bir çocuğun, öğretilen şeylerin içeriğine bakmaksızın, belli değerleri içselleştirdiğine ve benimsediğine değinir. Çocuklar, daha özele inersek, "herşeyin, hayal güçlerinin, bilgilerin, değerlerinin [...] ve hatta insanın kendisinin bile, ölçülebileceğini" öğrenir.[4] Bu içselleştirme bilginin açıktan aktarılmasından başka türlü işler. Değerler, çocuğun üyesi olduğu ve pratiklerini izlediği okulun örgütlü düzeni içinde saklıdır. Bu değerlerin bilgisi, bilinçli ya da bilişsel değildir ama biz bunu açıklamak için özdeşleşme mekanizmalarının mı yoksa bilinçdışı simge içselleştirilmesinin mi kullanılabileceğini bilmiyoruz.

Aynı şekilde B. Bernstein iletişimsel yönsemede sınıfa özgü farklılıkları açıklamak için bir "kodlar" kuramı geliştirir. Bir "kod" "konuşmadan benimsenmiş, ilgili anlamları, gerçekleşme biçimlerini ve yaratılan bağlamları seçen ve örgütleyen düzenleyici ilkedir"[5]; aile ve eğitim çevresinin "sınıflandırmacı ve çerçeveleyen" ilişkilerine katılım yoluyla, örtük olarak yaratılır. Bernstein'ın kodu sadece bilişsel değil, bilinçdışı edinilmiş ve benliğin daha fazla gelişmesi için derin anlamlar taşıyan psişenin kurucu bir öğesidir. Ne var ki, yakın bir ilişki apaçık ortada olmakla birlikte, yine Bernstein'ın kavramlarını endo-psişik yapılaşmanın psikanalitik mekanizmalarıyla ilişkilendirmek kolay değildir. Eğitim süreçleri eşliğinde bilinçdışı mekanizmaların kuramlaştırılabilmesi için eğitim kuramlarıyla psikanalizin ileri sürdüğü mekanizmaları bütünleştirmek gerekir.

Yetişkinlikle ilgili birçok yazar, bireyde toplumsalın operasyonlarına, en azından fenomenolojik anlamda bilinçdışı işleyen ve görece kalıcı bir biçimde (sonraki davranış ya da düşüncelerden hareketle anlaşılabileceği gibi) psişenin yapısını etkiliyor görünen operasyonlarına gönderme yapmaktadır. Buna bir örnek Foucault'nun "disiplinlere" yaptığı göndermedir; disiplinler "bedenin faaliyetlerinin en ince ayrıntısına kadar kontrolünü mümkün kılan, beden

---

4. Illich, *Deschooling Society (1971)*, Harmondsworth, 1976, s. 45.
5. Bernstein, "Elaborated and Restricted Codes: Overview and Criticisms," *The Structuring of Pedagogic Discourse* (c. 4, *Class, Codes and Control)*, Londra, 1990, s. 101.

güçlerinin sürekli boyunduruk altında tutulmasını temin eden ve bu güçler üzerine bir itaat-fayda ilişkisi dayatan yöntemler"[6], "zaman ve mekanda sıkı denetim" esasına göre işleyen yöntemlerdir. Foucault'nun örnekleri on sekizinci yüzyıl sonunda örgütlenmeye başladığı haliyle ordu, okul, hastane ve hapishanedir. Buralarda bireyin davranışını değiştirmeyi amaçlayan bir dizi teknik, görünür bir biçimde bilişsel bir operasyondan geçmeksizin beden ve faaliyetleri üzerinde iş gören teknikler söz konusudur. Bu teknikler davranış üzerinde ancak bir biçimde etkili olabilirdi; o da, psiko-dinamik terimlerle, psişenin belli bir yapılaşmasını etkilemeleriydi. Söz konusu yapılaşma, en azından fenomenolojik/betimsel anlamda, bilinçdışı bir düzeyde işler. Ne var ki, bu "disiplinlerin" işleviyle psikanalizin kuramlaştırdığı psişik yapılaşma süreçleri arasındaki ilişkinin ne olduğu hâlâ açık değildir. Örneğin, "disiplinler"in işlevi özdeşleşme süreçleriyle özümsenebilir mi?

Althusser'in ideoloji kuramı da aynı kategoriye girer. Althusser açısından, öznenin belli pratiklere katılması ("maddi ritüellerin yönlendirdiği maddi pratikler", tıpkı Pascal'ın imansız birine tavsiyesi gibi: "diz çök, dua ediyormuş gibi dudaklarını oynat, inanacaksın")[7], "bireylerin gerçek varlık koşullarıyla imgesel ilişkisini"[8] yaratarak, birey üzerinde belli bir etki, "imgelem gücü" alanında tezahür eden bir etki yapar. Bu "imgesel ilişki" bilinçli olmakla birlikte, onun –belli pratiklere katılımı yoluyla– yaratılma tarzı ve –akılcı düşüncenin doğrudan vakıf olamayışıyla– işleyiş tarzı bilinçdışı süreçlere işaret eder. Sadece bu süreçlerin son ürünü bilinçte kendini belli eder. Aynı şekilde, A. Sohn-Rethel'e göre, soyut düşüncenin bazı kavramları (örneğin, solipsizm, soyut miktar, soyut zaman ve mekan) düşüncede değil toplumsal pratik alanında ve özellikle piyasada para aracılığıyla mübadele içinde ortaya çıkmıştır: "Soyut mübadele düşünce değildir ama fiili düşünceye dönüş-

---

6. M. Foucault, *Discipline and Punish (1975)*, Harmondsworth, 1979, *s. 137.* Foucault ayrıca bu "disiplinler"le modern fabrikalardaki kapitalist örgütlenme arasında, Marx'ın da vurguladığı, bir benzerliğe işaret ediyor.
7. L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses" (1970), *Lenin and Philosophy*, Londra, 1977, s. 158.
8. Agy., s. 153.

türülebilmesinden önceki düşünce formuna sahiptir.”[9] S. Zizek, Sohn-Rethel'in “ontolojik olarak düşünce statüsünde olmayan düşünce biçimi”yle tam da bilinçdışı düzeye işaret ettiğini söyler.[10] Zizek'in kendisi bilinçdışı düzeyde işleyen “ideolojik fantazi”nin genel önemini vurgular.

Foucault'nun “disiplinleri” gibi Althusser'in “imgesel boyutu” ve Zizek'in “fantazisi” belli bir yapılaşmaya, toplumsal pratiklere katılım yoluyla bilinçdışının belli bir etkisine gönderme yapar. Bu yapılaşma sonuç olarak kendisini bilinçli düşünce olarak belli edebilir. Söz konusu yapılaşmanın içinde iş gördüğü fiili endo-psişik süreçlere özel bir ağırlık verilmemiş de olsa, bilinçdışı düzeyde varoluşunun ve kaynağının toplumsal pratiklere katılımında oluşu ikna edici bir biçimde ileri sürülmüştür.

Başka olası örnekler arasından seçtiğimiz bu örnekler gösteriyor ki, yetişkin bireyin bilinçdışı düzeyinde toplumsal etkiler vardır. Yetişkinin bilinçdışı yalnızca bebeklik kalıntılarının mesken tuttuğu bir yer değildir, o aynı zamanda toplumsal çevrenin faaliyet yürütebildiği zihinsel işleyişin etkin bir katmanıdır. Toplumsal pratiklere katılımın anlamına dikkat çekilmekle birlikte, bu yapılaşmanın endo-psişik faaliyet tarzı ve daha erken dönemli tarzlarla ilişkisi hakkında kuramlar geliştirilmemiştir. Bu çalışmaların işaret ettiği toplumsal etkilerle psikanalizin kuramlaştırdığı mekanizmalar arasındaki bariz ve girift bağlar irdelenmeyi bekliyor (Freud'un grup özdeşlikleri üzerine yaptığı öncü çalışma bu soruna değinen az sayıdaki örnekten biridir).[11] Yine de, yetişkinlerin bilinçdışında işleyen bu toplumsal etkilerin varlığından ya da hem bireysel psişe hem de toplumsal kuramı açısından bunların öneminden kuşku duyulamaz.

---

9. A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, Londra, 1978, s. 59.
10. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, 1989, s. 19.
11. “Pratiğin" anlamlılığı toplumsalın psişik yapılanmayı etkilemesinin öteki yollarının önemini azaltmaz; Freud'un "kısmi özdeşlikleri" buna bir örnektir. Sorun, buna paralel işleyen fikirler/simgeler sistemlerini etkileyen bir bilinçdışının olup olmadığıdır. R. Barthes'ın *Mythologies*'de ([1957], Londra, 1973, s. 117) ortaya attığı sorular buna bir örnektir.

Özetle toplumsal, psişe üzerinde çeşitli biçimlerde işler:

1. Ağırlıklı olarak ilk yıllara gönderme yapan, psişik yapılaşmanın derin ve temel bir düzeyinde. Bu operasyonun birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte farklı üç tarzı belirlenebilir: toplumsal temsiller ve simgelerin içselleştirilmesi, özdeşleşme "nesneleri"nin içselleştirilmesi ve bu nesnelerin içgüdüsel yatırımı.
2. Önemi azalarak da olsa kişinin hayatı boyunca süren öncekilerle aynı ya da benzer süreçlerde. Bu iki durum asıl olarak, hem "fenomenolojik" hem de "dinamik" anlamda, bir bilinçdışına göndeme yapar.
3. Hem bireyin vakıf olduğu simgesel evreni belirlemek hem de bireyin bilinçli ve akılcı bir biçimde uyarlandığı bir "nesnel" çevre sağlamak suretiyle, bilişsel/akılcı bir yolla.

Demek ki, "insanın başarmak zorunda olduğu hayati uyarlanma, toplumsal yapıya uyarlanma"[12] iken, bu "uyarlanma" çok yönlü ve karmaşıktır. Toplumsalın psişeyi etkileme yollarından birini gözardı etmek ya da kurucu tarzlarının yalnızca bazıları üzerine yoğunlaşmak hem bireysel hem de toplumsal görüşümüzü sınırlar. Aynı zamanda açık ki, bireysel psişenin –hem bilinçli hem de bilinçdışı düzlemde– kuruluşu toplumsal bir çevre olmaksızın kavranamaz.[13]

---

12. H. Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (1938), New York, 1958, s. 31.

13. Burada, psikanalitik kuram sayesinde ifade edilebilir hale gelen bir meseleye, insan ve hayvanın psişik gelişmeleri arasındaki farklılıkla ilgili bir noktaya işaret etmemiz gerekiyor. İnsan psişesindeki çoğu şeyin yüksek hayvanlarla aynı düzeyde işlediğini kabul etmeliyiz. Psikanaliz bu hayvanlarla doğrudan ilgili olmasa bile, insan psişesinde görece verili, biyolojik olarak sabit içgüdülerin –genellikle kendini koruyucu nitelikteki içgüdülerin– varlığı kabul edilmek zorundadır. Bunlar, Freud'un başlangıçta "ego-içgüdüleri" dediği, sonra bu nitelemeden vazgeçtiği ama varlıklarından hiçbir zaman kuşku duymadığı türden içgüdülerdir. Yakın tarihli araştırmalar gösteriyor ki, bu içgüdüler "çevre tarafından değişime uğratılmış verili şeyler" olarak değil, "öğrenme yoluyla, çeşitli doğuştan gelen kalıplarla (yapı taşları) esnek toplam planları bütünleştiren örgütlenmeler" olarak görülmelidir (O. Kernberg, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York, 1976, s. 86). Yine de, içgüdüler önemli bir oranda biyolojik olarak önbelirlenmiştir. Öte yandan, belli bir "ego" biçimi ve özdeşleşme ve benzer süreçler yoluyla ego oluşumu mekanizmaları muhtemelen yüksek memelilerde de vardır. Bu bağlamda, Lorenz'in işaret ettiği "aşağı" türlerde bile işleyen "iz bırakma" mekanizmalarını hatırlayalım (örneğin, K. Lorenz, *On Aggression*, Londra, 1976). İnsanın psişik gelişmesinin tikelliği bir egonun varoluşuna değil, bu egoda içselleştirilen nesnelerin türüne ve doğa karşısında süreç içinde sergilediği esneklik

Bu noktada toplumsal ve psişik ilişkisi üzerine psikanalitik kuramdaki birçok farklı yorumu tartışmak zorunlu hale geldi. Freud'un izleyicilerinden ve ardıllarından pek azı, analitik pratik içinde "keşfedilmiş" öğelerin "orijini" sorununu, bu öğeleri verili ve tarihsel bakımdan sabit varsayarak (ve/veya bu öğelerin gönderme yaptığı –örneğin, aile– bağlamları da verili ve toplumsal ve tarihsel bakımdan özgün olmayan şeyler gibi alarak) ortaya koymuştur. Dikkate değer istisnalar olmakla birlikte, çoğu kez psikanalitik psişe kuramıyla bir toplum kuramı arasında ortak zemin bulmaya çalışanlar, psikanalistler değil başka alanlardan kuramcılar olmuştur. Genel olarak söylersek, bu girişimler, Freud'un kendi uygarlık kuramı da dahil psikanalitik kuramın işaret ettiği tekil insanın ayrılmaz toplumsal doğasını tanımayanlarla, bireysel psişenin işleyişinde toplumsalın önemini tanırken, toplumsalın bireyi etkileme biçimine ilişkin tek yanlı bir açıklama sunanlar arasında bölünebilir.

Psikanalizin en derin görüşlerinden birine göre, bireysel psişeyi toplumsal bağlama gönderme yapmaksızın kavramak imkânsızdır. Gelgelelim, psikanalitik psişe kuramından zorunlu bir türevi de olsa, bu görüş açıkça dile getirilmemiş ya da Freud da içlerinde olmak üzere, çoğu psikanalist tarafından kabul bile edilmemiştir.

Freud'un iddiasına göre, "genelde toplum içindeki insanların davranışlarıyla ilgilenen sosyoloji, [...] uygulamalı psikolojiden başka bir şey değildir. Daha kesin bir ifadeyle, yalnızca iki bilim vardır: saf ve uygulamalı psikoloji ile doğa bilimleri."[14] Freud bi-

---

ve belirlenimsizliğe dayanır. İnsanlardaki ego gelişmesinin çok az, hayatın ilk yıllarıyla sınırlı, biyolojik olarak önbelirlenmiş sabitleri vardır. Çocuk büyürken, içselleştirilmiş nesnelerin ve bunların içgüdüsel yatırımlarının kaynağı olarak toplumsal çevrenin önemi hâkim hale geçer. Bu çevre içinde psişik gelişmenin fiilen izlediği yol olağanüstü bir esneklik ve belirlenimsizlik gösterir. Çok çeşitli nesneler, insan zihninin bilişsel ve akli yetileriyle de bağlantılı nesneler içselleştirilebilir. Ego gelişmesindeki bu farklılıklara ikisi de insan psişesine dışsal olan süperegonun ve üstün bilişsel yetilerin varlığı da eklenmelidir. Böylelikle, "insan" ile "hayvan" arasında keskin bir farklılaşmadan çok bir süreklilikten söz etmemiz gerekse bile, insan psişik gelişmesini karakterize eden belli bir özgünlük vardır.

14. S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis (1933)*, Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 2, Harmondsworth, 1973, s. 216.

reysel psişenin toplumsal dışında kavranabilir olmakla kalmadığını, dahası, toplumsalın ("uygarlık") da insanın özgürlüğüne karşı olduğunu ileri sürmüştür; böylelikle insanın omuzlarında yük olmaksızın "özgür" olduğu uygarlık öncesi doğa durumuna ilişkin bir tür Rousseauvari romantizme atıfta bulunmuştur:

> Uygarlık evrensel insan çıkarının bir amacı/nesnesi olarak düşünülüyor olsa bile, her birey gizil bir uygarlık düşmanıdır[15] [...] Bireyin özgürlüğü, uygarlığın bir armağanı değildir. Özgürlük hiçbir uygarlık olmadığında daha fazlaydı ama o zaman, doğrusu şu ki, çoğu insan için özgürlüğün değeri yoktu çünkü bireyler nadiren onu savunabilir bir konumdaydı.[16]

Freud açısından uygarlığın asal taşıyıcısı, rolü vicdanın rolüne eşit olan ve "suçluluk duygusu"ndan kaynaklanan süperegodur: "Uygarlık aileden bir bütün olarak insanlığa zorunlu bir süreçse o zaman [...] suçluluk duygusundaki bir artıştan ayrı düşünülemez [...] uygarlıkta ilerleyişimiz karşılığında ödediğimiz bedel, suçluluk duygusunun artışıyla mutluluk yitimidir.[17]

Uygarlık öncesi bir "mutluluk" ya da "özgürlük" durumu savunabilmek için, süperegonun tekil bir psişik fail olarak var olmadığı bir toplumsal gelişim aşamasının olabilirliği ileri sürülmek zorundadır. Ne var ki, Freud'un kabul edeceği gibi, ailesel çizgilere göre değil totemik çizgiler boyunca örgütlenmiş olmakla birlikte, süperego ilkel topluluklarda da mevcuttur.[18] Bu yüzden Freud, "uygarlık öncesi mutluluk durumu"nun fiili ilkel toplumlarda değil, baba/liderin öldürülmesi öncesinde varolduğu sanılan "öncül sürü"de olduğunu belirtmek zorunda kalmıştır. Böylesi bir "öncül sürü"nün varlığı kesinlikle sorunludur, mevcut bütün arkeolojik ya da etnografik

---

15. S. Freud, *The Future of an Illusion (1927)*, S.F.L. 12, Harmondsworth, 1985, s. 184.
16. S. Freud, *Civilization and Its Discontents (1929)*, S.F.L. *15*, Harmondsworth, 1985, s. 284.
17. Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 326, 327.
18. S. Freud, *Totem and Taboo* (1913), S.F.L. 13, Harmondsworth, 1985.

malzemeyle çelişir. Ama var olduğunu kabul etsek bile, sürünün süperegoyla kıyaslanabilir bir psişik faile sahip olmayan bireylerden oluşmuş olabileceği fikrini savunmak yine de imkânsızdır.

İşte bu nedenledir ki, süperegonun ortaya çıkışı için Freud'un varsaydığı mekanizma herhangi bir fiili edime değil, babaya yönelik saldırgan itkilerin varlığına dayanır.[19] Freud der ki, "sadece babaya düşman itki bile, sadece onu öldürme ve yiyip yutma üzerine istenç yüklü bir fantazinin varlığı bile, totemcilik ve tabuyu yaratan ahlâki tepkiyi doğurmaya yetecekti."[20] Böyle "düşman itkiler" psişe içinde her zaman vardır ve elbette, Freud için "birçok şeyin –toplumsal örgütlenmenin, ahlâki sınırlamaların ve dinin– başlangıcı anlamına gelen" "babanın öldürülmesi" öncesinde bile, farazi öncül sürüde de kesinlikle olacaktı.[21] Başkalarıyla belli bir ilişkiye girmemiş bir bireyin gelişimi anlaşılmaz bir şeydir. Psişe içinde saldırgan itkilerin varlığı düşünüldüğünde, böylesi bir ilişkinin şu ya da bu aşamada bu itkileri billurlaştıran saldırgan bir fail, bu fail Freud'un süperegoya atfettiği tutarlılıktan yoksun olsa bile, doğurmaması da eşit oranda anlaşılmaz bir şeydir. Dolayısıyla, psişe içinde hiçbir saldırgan failin bulunmadığı ilkel bir mutluluk çağının varlığı, Freud'un kendi kuramı bağlamında bile savunulamaz. Post-Freudcu gelişmeler ayrıca, süperego bileşenlerinin erken dönem orijinli olduğunu ve süperegonun yalnızca Ödipal evrenin bir sonucu olmayıp renkli bir karakter taşıdığını kabul ederek, psişe içinde saldırgan bir failin varlığının kaçınılmaz olduğuna işaret ediyor.

Eğer uygarlık öncesi bir mutluluk çağı ihtimali dışlanırsa, Freud'un tezinden geriye kalan şudur: Uygarlık aslında baskıcıdır, yani uygarlık yalnızca süperego aracılığıyla yürür ve "uygarlık"taki ilerleme artan bir "suçluluk duygusu" anlamına gelir.

Gelgelelim Freud hiçbir yerde sadece süperegonun "uygarlık" öğelerini taşıdığına dair bir argümanı fiilen savunmamıştır. O bunu tartışmasız kabul eder ve gördüğümüz gibi, bunu toplumsal-olma-

---

19. Freud'a göre, süperego Ödipal aşamada babaya karşı ikircimli bir tutumdan kaynaklanır: Babayla özdeşleşme eşliğinde içgüdülerin bir yayılması ve süperegoda saldırgan unsurların içselleştirilmesi ortaya çıkar.
20. Freud, *Totem and Taboo*, s. 222
21. Agy., s. 203.

yan bir niteliği olduğu gösterilmek zorunda olan ego-özdeşleşmelerinin tipini açıklığa kavuşturmamak pahasına yapar. Ne ki, ego ve süperego kuruluş mekanizmalarının benzerliği düşünülürse, süperego aracılığıyla yalnızca "yasaklayıcı" işleve sahip toplumsal bakımdan anlamlı özdeşleşmeler düşünmek ne kadar tutarsızsa, ego içinde benzer özdeşleşmeler aracılığıyla "pozitif" işleve sahip olanları düşünmek de o kadar tutarsız olacaktır. Aslında post-Freudcu araştırmaların gösterdiğine göre, hem ego hem de süperegoda, farklı psişik enerji türleriyle yüklü olsalar da, aynı tür özdeşleşmeler iş görür. Süperegonun şiddetine gelince, Freud özgün bir yetiştirilme kalıbıyla, hissedilen "suçluluk duygusu" arasında zorunlu bir bağlantı olmadığına işaret eder: "Süperegonun orijinal şiddeti kişinin ondan [nesneden] gördüğü ya da ona atfettiği bir şiddet anlamına gelmiyor [...] yaşanan şiddetle atfedilen şiddet birbirinden bağımsız görünüyor."[22] C. Lasch, günümüz "müsamahakar" yetiştirme tarzının genelde geleneksel otoriter tarzdan çok daha şiddetli süperegolar ortaya çıkardığını göstermiştir.[23] Demek ki, uygarlıktaki ilerlemenin aslında daha fazla "suç" ya da daha güçlü bir süperego doğurduğunu ve/veya gerektirdiğini destekleyen hiçbir kanıt yoktur.

Bu yüzden, Freud'un bir toplumsal-öncesi ya da toplumsallıktan kopuk bir birey alma ve onu uygarlıkla karşı karşıya getirme girişimi, öne sürdüğü –ve uygarlık üzerine argümanını kaleme alırken reddetmediği– kendi psişe kuramı bağlamında başarısızlığa uğramıştır. Denebilir ki, Freud'un bu teze bu kadar sıkı sarılmasının tek nedeni, Rousseauvari/Romantik görüşe örtük –ve sorgusuz sualsiz– bağlılığıdır.

Freud'un tartışmalı olduğu kadar katı da olan yorumları benzer bir argümanı savunma konusunda çok daha aciz kalmıştır. Uç noktada, bunlar uygarlıkla libidonun gelişiminin asal ve biyolojik bir bağdaşmazlığına dayalı yorumlardır. Bu yorum W. Reich'ın düşüncesinin ana örgüsünü oluşturur. Argüman şudur: Bireyin gerçek an-

---

22. Freud, *Civilization and Its Discontenis*, s. 323.
23. Lasch, *Heaven in a Heartless World: the Family Besieged*, New York, 1977; ayrıca *The Culture of Narcissism*, New York. 1979.

lamda kurtuluşu için, cinsel işlevlerle sınırlı görülen libido kendisine dayatılan toplumsal yaptırımlardan kurtulmalıdır. Böylesi bir görüş, bireyi (karşısında o bireyin toplumsal varlığının işlediği) biyolojik bir yaratığa indirgeyerek, Freud'un hem cinsellik hem de uygarlık kuramının bütün karmaşıklığını siler atar. Aynı şey zıt amaçlar taşıyan biyolojist yorumlar için de söylenebilir; onlar da Freud'u toplumsalı biyolojik olana indirgemek ve bu indirgeme aracılığıyla toplumsalın doğal/değişmez karakterini olumlamak için kullanır.

E. Fromm ve K. Horney'in (başka şeyler yanında, "kültürcü" diye bilinen) yaklaşımları da aynı oranda yanıltıcıdır. Bu düşünürler bireyin bir tür "özü"nü, modern toplumla birlikte "kaybolmuş" ya da "yabancılaşmış" bir "özü" yeniden gündeme getirmeyi dener. Ne var ki, Freudcu anlatı psişenin böyle bir "özcülüğü" ile taban tabana zıttır. Bu yazarların toplumsal eleştirileri son derece haklı olmakla birlikte, bu eleştirinin ontolojik temeli Freudcu anlatımdan tamamen farklı, bir tür varoluşçu psikolojiye dayanır. Psişenin "hakiki varlığı"na yapılan bir gönderme aracılığıyla, "aklı selim olmayan" bir toplumdan hareketle "aklı selim" bir toplumu belirlemenin hiçbir yolu yoktur.[24]

Benzer bir eleştiri öz olarak aynı argümanı savunan daha karmaşık yaklaşımlar için de geçerlidir. H. Marcuse'ün Freud yorumu buna bir örnektir. Marcuse psişenin toplumsal olarak kurulmuş doğasını kabul eder ama, kaçınılmaz olan esas bastırmadan başka, toplumsal tahakkümün damıttığı ve o tahakkümü destekleyen "artı-bastırma"nın da var olduğunu düşünür.[25] Marcuse'e göre, Freud'un öncül sürü anlatımı bastırmayla, yani oğullar tarafından libidinal dürtünün ezilmesine dönüşmüş fiili baba tahakkümüyle ilgilidir. Fiili tahakküm tarafından desteklenen bastırma bütün uygarlıkların merkezi bir özelliğidir, kıtlık tarafından zorunlu kılınmıştır. Ama modern toplumda, bu tahakkümün sağladığı teknolojik ilerle-

---

24. E. Fromm, *The Sane Society,* Londra, 1956'ya gönderme yapılıyor.
25. Marcuse "bastırma"yı teknik olmayan bir anlamda, "kısıtlama, sınırlama ve baskılama süreçlerine" işaret etmek için kullanır (H. Marcuse, *Eros and Civilization* [1956], Londra, 1987, s. 8).

melere uygun olarak, kıtlığın üstesinden gelinebilir ve bu yüzden ne tahakküm ne de bastırma zorunlu değildir. "Bastırmadan-özgür" bir libido "cinselliğin eros'a dönüşümünü", ölüm içgüdüsünü de denetim altına alabilecek, "bütün kişiliğin erotikleşmesini"[26] sağlayabilir.

Marcuse psişeye ilişkin basit bir kuramsal modelle çalışır ve psişeyi basit bir içgüdüsel dürtüye –libidoya– indirger; bu dürtü uygarlık tarafından bastırılmıştır ama daha büyük kişisel mutluluk ve başarı için bir kez daha özgür bırakılabilir. Dahası, Marcuse bastırmanın işlediği herhangi bir endo-psişik mekanizma saymadığı (örneğin, güçlü süperegonun bastırmayla ilişkisi üzerine bir yorum getirmediği) gibi, toplum düzeyindeki tahakkümü bireysel psişe düzeyindeki bastırmaya "tercüme edecek" herhangi bir bağlantı süreci de sunmaz. Bu yüzden, toplumsal eleştirisi ve ütopyası hiç tereddütsüz kabul edilebilir[27] olsa da, bunların Freud'un psişe kuramının bir yorumuna dayandırılması kabul edilemez.

Sonuç olarak, Freud ve diğerlerinin birey ve toplum arasında temel bir zıtlık –bir biçimde toplumsal-öncesi bireyin mevcudiyetini zorunlu hale getiren bir zıtlık– kurma gayretlerine rağmen, psikanalitik psişe kuramı böyle bir zıtlığa engeldir. Tam tersine, bu kuram toplumsalın kaçınılmaz olarak her tekil psişede içerilmiş olduğunu ve basit bir biçimde hiçbir zaman karşı karşıya getirilemeyeceklerini gösterir. Ayrıca, daha büyük bireysel mutluluk ölçütü, bir toplum eleştirisi ve alternatif ütopyalar kurmak için temel alınamaz. Bir kere insan psişesinin kuruluşu için belli bazı "toplum" biçimlerinin zorunluluğu iddia edilmişse, herhangi bir toplumsal düzen içinde bazı mutluluk biçimlerinin olabileceği de kabul edilmek zorundadır. Alternatif bir toplum alternatif libidinal tatmin yolları sunabileceği gibi, zaten mevcut yolları daha büyük sayıda insana da sunabilir. Ama bunun genelde bireyler için "daha büyük mutlu-

---

26. Agy., s. 202.
27. Ancak, denir ki, Marcuse'ün Ütopyası öz olarak bireyci, yalnızca bireysel tatminle ilgili bir şeydir (N. Chodorow, "Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", *Theory and Society*, no. 14, 1985, s. 271-319). Genelde Marcuse'ün –ve aynı zamanda Horkheimer'ın– eserlerinin temelinde yatan bireycilikle ilgili, bkz., S.B. Miller, *Domination and Power*, Londra, 1987.

luk" üretip üretmeyeceğini kestirmenin ve eleştiriyi ya da ideali daha yüksek bir mutluluk düzeyine dayandırmanın yolu yoktur. Nihai bir ölçü sağlayabilecek tek bir mutluluk ölçüsü yoktur. Freud, "mümkün gördüğümüz indirgenmiş anlamdaki mutluluk bireysel libido ekonomisinin bir sorunudur. Herkes için geçerli bir altın kural yoktur" diye yazar.[28] Toplumsal eleştiri ve toplumsal ütopyalar akılcı bir yoldan savunulabilir ve izlenebilir ama bu, genelin "mutluluğu" adına yapılamaz.[29]

Gelgelelim, bireysel psişeyle toplumsal arasında, Freud'un düşündüğünden çok farklı bir biçimde de olsa, belli bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlık, bilinçdışı yapılaşmanın hiçbir zaman tam olmayışından ve hiçbir zaman (bilinçdışı) psişik enerjinin bütününü kucaklayamayışından kaynaklanır. İd, "psişik enerjinin büyük haznesi" olarak, böyle bir yapılaşmanın dışında ve ötesinde durur. Bilinçdışının yapılaşmış ve yapılaşmamış parçaları arasında belli bir gerilim, özellikle gerçeklik ve haz ilkesi arasındaki gerilim tespit edilebilir. Bu haliyle psişik enerji herhangi bir yapılaşma karşısında bir direniş olarak değerlendirilebilir. Freud'un (birinci topografyada) bilinçdışına ve (ikincisinde) id'e yaptığı gönderme, bu "akıldışı" id ve "akılcı" ego arasında bir gerilim olarak sunulmuş olsa bile, böyle bir gerilime işaret eder. Yine de, bu gerilim yapılaşmış bilinçdışıyla yapılaşmamış bilinçdışı arasında bir gerilim, asal psişik enerjinin herhangi bir yapılaşmaya direnişi olarak anlaşılabilir. Elbette bu demek değildir ki, bireysel psişik aygıt böylesi bir yapılaşma olmaksızın da ortaya çıkabilir.

Şimdi, bu yapılaşma toplumsal bakımdan etkilendiği ve egoyla süperego failleri (de) toplumsal bakımdan belirlendiği müddetçe, psişenin yapılaşmış-toplumsal parçasıyla, id'i oluşturan yapılaşmamış, "kaotik" psişik enerji kütlesi arasında bir gerilim olacaktır.

---

28. Freud, *Civilization and Its Discontents*, s. 271.
29. Sözü edilen tartışma bağlamında "mutluluk" psişenin "normal" bir işleyişine imkân veren belli bir ego ve süperego bütünleşmesinin üzerinde ve ötesinde bir şey olarak görülmelidir. "Normal" ve (bırakın "patolojik" olmayı) "terapiye muhtaç" gelişme farklılıkları ne kadar bulanık olursa olsun, analitik/klinik dikkat gerektiren durumlar bireyin yeterli bir işlevliliğinin bu asgari koşulunu yerine getiremez. Kuşkusuz, yukarıdaki argüman böylesi örneklere gönderme yapmıyor.

Castoriadis'in dile getirdiği gibi, "toplumsal birey kurumu, psişe üzerine öz olarak onunla farklı yapıdaki bir örgütlenmenin dayatılmasıdır."[30] Freud'un psişeyle uygarlığı karşı karşıya koyuşu psişik olanın aynı zamanda toplumsal da olmadığına değil, psişenin örgütlenmiş parçalarıyla örgütlenmemiş parçaları arasındaki bir gerilime, "karşıtlığa" işaret eden bir şey olarak anlaşılabilir. Bu karşıtlık bireyle "uygarlık" arasında değil, bireyin psişik aygıtının *içindedir* ve hiçbir biçimde bireyin kaçınılmaz toplumsal doğasını zedelemez.

Bireysel psişenin zorunlu toplumsal doğası aynı zamanda bazı toplumsal örgütlenme özelliklerinin psişik ihtiyaçlara, çoğu kez bebeklikle ilgili ihtiyaçlara denk düşen şeyler olarak görülebilmesi gerçeğini ortadan kaldırmaz. Açık ki, psişik gelişmenin bir önkoşulu olarak toplumsal, bu gelişmeye ilişkin bir kuramdan türetilemez. Ne var ki, psişe içinde –muhtemelen biyolojik olarak önbelirlenmiş– içgüdüsel ihtiyaçlar da olduğundan, toplumsal örgütlenmenin belli veçheleri bu ihtiyaçları yansıtmak zorundadır. Freud, bu bağlamda, asıl olarak psişik gelişmenin erken safhalarıyla ilgili ihtiyaçların yetişkinlikte de süreceğini ve toplumsal kurumsal özelliklerin bu ihtiyaçlara denk düştüğünü vurgular. Din örneğinde de durum budur: İlkel toplumlardaki animizm ve büyü toplumsal düzeyde, yetişkinin bilinçdışında varlığını ısrarla sürdüren ve rüyalarda ortaya çıkan "düşüncelerin her şeye kadir oluşu"na ilişkin bebeklik inancının yeniden üretilmesi olarak görülebilir. Aslında, genelde din, "insanoğlunun en eski, en güçlü ve en hayati arzuları" olan korunma yönündeki bebeklikten gelen psikolojik ihtiyaçlara denk düşen bir şey olarak görülebilir.[31] Diğer yazarlar da, hükümdar/krala karşı tutumun Tanrı'ya karşı tutumla birçok ortak özelliği olduğunu belirtmiştir. Hükümdar, Tanrı'nın (ya da yeryüzüne inmiş Tanrı'nın, ya da Tanrı'nın temsilcisinin) yerini alır.[32] Dolayısıyla, toplu-

---

30. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, 1987, s. 298.
31. Freud, *The Future of an Illusion*, s. 212.
32. Örneğin, G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus* (1972), Londra, 1984. Yine, C. Lefort, "The Image of the Body and Totalitarianism" (1979), *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, 1986.

mun siyasal örgütlenme özelliklerinin de çocukluğun erken dönemindeki ihtiyaçlarla bağlantılı olduğu görülebilir.

Bu "ihtiyaçlar"ın "bebeklik"ten kalmış olması, kişinin tarihinde çoktan geride bırakılmış evrelere kalıtımsal bir geri dönüş olarak görülmemelidir. Freud tekrar tekrar ilk safhaların sonrakilerle birlikte işlevlerini yürütmeyi sürdürdüğünü, daha erken evrelerin daha etkili olduğunu çünkü bunların doğrusal zaman nosyonunun geçerli olmadığı bilinçdışında meydana geldiğini belirtmiştir. Toplumsal kurumların yanıt verdiği ve denk düştüğü psişik "ihtiyaçlar"ın önemi azımsanmamalı, bu ihtiyaçlar aynı zamanda toplumsal gelişmelerle zorunlu olarak "giderilen" şeyler olarak da görülmemelidir. Çok büyük bir ihtimalle, belli bazı toplumsal kurumlar her zaman şu ya da bu yolla bu ihtiyaçları dikkate almak zorunda kalacaktır. Ne var ki, toplumsal kurumlarla/özelliklerle psişik ihtiyaçların ve süreçlerin "denkliği" birincilerin ikincilerden türetilebileceği anlamına gelmez. Yukarıda işaret ettiğimiz toplumsal kurumlar/formasyonlar önemli oranda farklılık ve çeşitlilik gösterir ve bütün toplumun ya da toplumsal formasyonun yalnızca küçük bir parçasını temsil eder. Bir bütün olarak toplumsal hiçbir zaman bu ihtiyaçlara indirgenemez.

Toplumsalın, her tür bilinçli/akılcı uyarlanmayla birlikte, psişenin kuruluşunda oynadığı temel rolün kabulü yeterli değildir. Toplumsalın psişe –asıl olarak da bilinçdışı– üzerinde işleme tarzlarından bazılarına ötekiler pahasına ağırlık verilirse, psişik toplumsal etkilere (ve dolaylı olarak, toplumsala) ilişkin tek yanlı bir görüş sunulmuş olur.

Buna bir örnek, (psikanaliz içinde ağırlıklı olarak Lacan tarafından temsil edildiği ileri sürebilecek bir yaklaşım olan) yapısalcılığı ve ondan etkilenmiş yazarları karakterize eden, "simgesel" üzerine yapılan vurgudur. Bu vurgu psişenin kullandığı temsillerin toplumsal orijinine yapılır ama bu arada içselleştirilmiş nesnelerin ve bunların içgüdüsel yatırımlarının bir kaynağı olarak önemli çevrenin rolü atlanmış olur. Bu tür yaklaşımların Lacan'ın izlediği "yapısalcı" hattı, yani bilinçdışının yapılaşmasına biçimsel bir yaklaşımın iddiasını izlemesi gerekmez. Örneğin, Castoriadis bilinçdışındaki

bu temsillerin açık ve belirlenimsiz kipini vurgular ve "bilinçdışı kopmaz bir biçimde temsili/duygusal/amaçsal bir akış olarak vardır" diye yazar ama bilinçdışına yaptığı bütün o göndermelere rağmen temsiller üzerinde durur. Bu tür yaklaşımlar da toplumsalı tek yanlı, yalnızca anlamlandırmaların bir sistemi ya da evreni olarak sunar: Lacan simgeselle toplumsalı tamamen özdeş görürken, Castoriadis için toplumsal asıl olarak bir "temsiller dünyası" olarak kalır.

İçselleştirilecek nesneler kavramının kendisi "simgeler"i ve temsilleri, dolayısıyla da bir "simgesel" ya da "temsiller dünyası"nı zorunlu hale getirir. Gelgelelim, bu nesnelerin içselleştirilmesi aynı zamanda ego ve süperego failleri dolayımıyla psişik enerjinin yapılaşmasına, kalıcı etkileri olan ve etkiler üreten bir yapılaşmaya denk düşer. Tek başına "simgesel düzen"de takılıp kalmak yapılaşmanın bu dinamik veçhesine ve buna denk düşen toplumsal özelliklere gözleri kapamaktır.

Diğer yandan, daha "sosyolojik" yönsemeli psikanaliz yorumları ayrıksı bir biçimde çevrenin bireysel psişenin yapılaşması üzerindeki etkisine odaklanma eğilimi taşır. Buna örnek, Parsons'ın genel kuramsal düzeyde Freud'u ele alış tarzı ve ilk dönem çevresinin psişenin dinamik yapısı üzerindeki etkisi üzerinde yoğunlaşan N. Chodorow'un,[33] D. Dinnerstein'ın[34] ve C. Lasch'ın[35] daha özgün çalışmalarıdır. Bu çalışmalar, psişe içinde içselleştirilmiş de olan ve içselleştirilmiş nesnelerden ayrı düşünülemeyen toplumsal temsiller, simgeler ve anlamlar evreninin önemini ihmal etmiştir. Ayrıca bu çalışmalar genellikle, burada süreçte zorunlu olarak var olduğuna işaret edilmiş belirlenimsizlik noktalarını ihmal ederek, toplumsalın psişeyi belirleme biçimlerine ilişkin çizgisel-nedensel bir anlatım ortaya koyar.

Bu Parsons örneğinde özellikle belirgindir. Parsons hayatın ilk yıllarındaki toplumsal etkiyi "bir toplumsal sistemin yapısının sür-

---

33. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Los Angeles, 1978.
34. Dinnerstein, *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*, Londra, 1976. ABD'de *The Mermaid and the Minotaur* adıyla yayımlandı.
35. Lasch, *Heaven in a Heartless World: the Family Besieged*; *The Culture of Narcissism*; *The Minimal Self*, Londra, 1985.

dürülmesi ve değiştirilmesi"yle ilgili olan birtakım "güdülenim kuvvetleri"nin üretilmesiyle sınırlar.[36] Simgesel/temsili evren yalnızca bilinç/biliş düzleminde anlamlı görülür. Dahası, Parsons için bilinçdışı salt tasviri bir kategori olmaktan kurtulamamıştır. Toplumsal sisteme uygun "güdülenim kuvvetleri"nin yaratılması, Freudcu bilinçdışının özgünlüğüne hiç dokunmadan gelip geçen, doğrudan bir süreç olarak görülür. Böylelikle psikanaliz de yeni bir "toplumsallaşma" kuramı olarak sunulur.

Genelde, psişe üzerindeki toplumsal etki tarzlarından birine öncelik vermenin hiçbir mantığı yoktur. Bunlar insanın psişik aygıtının işleyişi ve yapılaşması için eşit oranda zorunludur ve analitik bir anlamda biri diğerinden ayrılamaz. Bu yüzden, üç tarzın üçüne de eşit ölçüde ve aralarındaki bağlantıyı tanıyarak yapılan bir gönderme ancak psişeyle toplumsal arasındaki ilişkinin dengeli bir anlatımı olabilir.

Toplumsal çevrenin önemi üzerinde odaklanan bazı kuramlaştırmalar aynı zamanda psişik yapılanmanın ilk, daha temel düzeylerine denk düşen toplumsal örgütlenmeler, failler ve yapıların bugünkü toplum düzleminde de daha temel olduğunu iddia etme eğilimindedir. Bu argümanın bildik bir biçimine göre, ailenin örgütlenme tarzı ya da annelik sürecinin yapısı toplumsal hayatın öteki alanlarına yönelik örgütlenmeyi (örneğin, siyaseti) açıklayabilir. D. Dinnerstein ve N. Chodorow gibi[37] belli feminist yazarların argümanları bu kategoriye girer. Bu yazarlara göre, annelik ilişkileri cinsiyetlerin farklı karakterini ve dolayısıyla bütün toplumsal cinsiyet ayrımlarını belirler. Dinnerstein örneğinde, annelik ilişkileri aynı zamanda fiziksel çevreye karşı tavrı ve siyasal tahakkümün varlığını da belirler.

Ne var ki, bireysel psişenin dinamiklerini göz önünde bulundurarak analitik pratiğin ilk gelişme evreleri üzerine yaptığı büyük vurguya rağmen, Freud ve izleyicilerinde bu evrelerin kendilerin-

---

36. T. Parsons, "Psychoanalysis and the Social Structure" (1948), *Essays in Sociological Theory*, New York, 1954, s. 340.
37. Dinnerstein, *The Rocking of the Cradle;* Chodorow, *The Reproduction of Mothering*.

den sonraki evreleri belirlediğine dair hiçbir iddiaya rastlanmaz. Geçmiş tarih ve egonun biçimlenimi gelecek nesne-seçimlerini etkiliyor olsa da, belirlemez. Ve ilk dönemli nesne-seçimleri ve çevresel etkilerin psişe ekonomisinde sonrakilerden daha önemli bir rol oynuyor olmasına rağmen, sonrakilerin öncekiler tarafından belirlendiği söylenemez. Ego ve süperegonun kuruluş sürecinde tespit ettiğimiz belirlenimsizlik noktaları hem dış çevre hem de her bir anda mevcut ego ve süperegonun etkisi için geçerlidir. Eğer psişenin erken dönemli yapılaşması genelde psişenin gelecek gelişimini belirleyen bir şey olarak görülemezse, bu ilk yıllara denk düşen toplumsal failler ya da kurumlar toplumun bütününü yansıtan ya da o bütünde yansıyan şeyler olarak hiç görülemez. Gayet makul olarak denebilir ki, toplumsal işlevler/özellikler ne kadar köklüyse, bunlar hayatın ilk yıllarını etkileyen yapılar/kurumlar üzerinde de o kadar çok yansır. Ama bu iddia benimsenmiş olsa bile (ki kanıt gerektirir), siyaset, tahakküm, iki cins arası ilişki ya da doğayla ilişki gibi karmaşık toplumsal olguların zorunlu olarak yansıma oldukları nasıl düşünülemezse, bunların psişe üzerindeki ilk toplumsal etkilerin tarzları/kurumları/özellikleri tarafından belirlendikleri hiç düşünülemez.

C. BİREYİN ÖZGÜNLÜĞÜ

Bireyin kaçınılmaz olarak ve köklü bir biçimde toplumsal bakımdan etkilenmiş olması bireyin bu etki içinde "çözülebilir" olması anlamına gelmez. Bunun nedeni hem toplumsal çevrenin öteki faktörlerle birlikte iş görüyor olması hem de genelde toplumsal belirlenimin hiçbir zaman tam ya da eksiksiz olmamasıdır.

Psişe üzerindeki toplumsal etkiler, bilinçdışı düzeyde temsillerin içselleştirilmesi ve egoyla süperegonun kurulmasıyla, bilinç düzeyinde ise simgesel sistemlerin, "bilgi" ve normların içselleştirilmesiyle sınırlıdır. Bu etkiler psişik gelişmeyi belirleyen unsurların ancak bir parçasını temsil eder. Ego ve süperegonun ortaya çıkışını destekleyen belli bir içsel –ve biyolojik olarak verili– dinamik var-

dır; bu dinamik aşamalı olarak bu failleri yaratır. Böylesi bir dinamiğin varlığının kabulü Freud'da örtük olarak vardır ama bir kısım araştırmacılar (Hartmann ve ego-psikologları, Mahler ve meslektaşları ve Kernberg) tarafından açıkça kuramlaştırılmıştır. Bu dinamik bireyi üretir ve "benliğin" bir bütün olarak belli bir kapanmasını güvenceye alır. Bu kapanma hiçbir zaman tam değildir ve ne bütünüyle homojen yapılar/failler (ego ve süperego) ne de bu failler içinde içsel çatışmanın yokluğu anlamına gelir. Ego ve süperego hiçbir zaman tamamen tutarlı bütünler oluşturmaz. Yine de, belli bir bütünleşme vardır ve böylesi bir bütünleşmeyi gösteren belli bir dinamik iş başındadır. Bundan dolayı, ego ve süperego faillerinin ortaya çıkışı ve göreli özerkliği toplumsal çevrenin bir fonksiyonu değildir.

Ek olarak, ego ve süperego failleri yalnızca psişik enerji örgütlenmesinin biçimleri de değildir. Freud'un kuramlaştırdığı cinsel dürtülerin gelişimi başka bir örnektir; bu dürtüler Freud'un "kendini koruma" içgüdüleri arasında saydığı biyolojik olarak belirlenmiş içgüdüsel –davranışı etkileyen– tarzlardır. Psikanaliz bu içgüdüleri ve gelişimlerini kuramlaştırmaz ama onların varlığını da inkar etmez. Demek ki, psişenin toplumsal belirlenimi yalnızca psişenin bütün örgütlenme ve gelişmesinin bir kısmıyla ilgilidir. Nihayet, psişe hiçbir zaman bütün olarak bağlı olamayacak "serbest" ve bağsız psişik enerjinin haznesi olan id'i de içinde barındırır. Bu yüzden, psişik enerjinin bilinçdışı düzeydeki her yapılaşması toplam psişik enerjiye göre kısmidir.

Hatta, her tür psişik enerji yapılaşmasının belirlenimsiz doğası nedeniyle, psişe üzerindeki fiili toplumsal etkiler bile her zaman *etki* olarak kalır, hiçbir zaman *belirlenim* olmaz.

İlk belirlenimsizlik anlamlı toplumsal çevrede mevcut nesneler içinden yüklenilecek "nesneleri" önceden tayin etmenin imkânsızlığından gelir. Benzer bir biçimde, bu nesnelerin içgüdüsel yatırımının şiddeti ve tipi de mekanik bir biçimde toplumsal çevreden çıkarsanamaz. Sonuç olarak, ego ve süperegonun biçimlenimi ve içgüdüsel dinamikleri, önemli çevrenin bütün ayrıntıları her zaman verili olsa bile, önceden tayin edilemez. Aynı çevre psişik aygıtın

yapabileceği seçimlere göre farklı kişilerde farklı yapısal etkiler doğurabilir. Bu durum ego gelişmesinin ilk, simbiyoz evreleri için geçerliyse şayet, yeni yapılaşmaların yönü hakkında bir kestirimde bulunmanın imkânsız olduğu ergenlik ya da yetişkinlik evrelerinde fazlasıyla geçerlidir.

Birinci dereceden belirlenimsizliğe ek olarak, nesnelerin, anlamlamaların içselleştirilmesi ve bunların içgüdüsel yatırımı bilinçdışında işlediği müddetçe, daha ileri ve daha temel bir belirlenimsizlik düzeyi tespit edilebilir. Ego ve süperego endo-psişik failleri-nin kuruluşu yalnızca bilinçdışı psişik enerjinin kısmi ve eksikli bir yapılaşmasına gönderme yapar. Bu yapılaşma, bilinçdışı oluş tarzı nedeniyle, eksiksiz bir biçimde sınırlı faillere değil yapılaşmamış id kütlesinden hiçbir zaman tamamen seçilip ayrılamaz olan görece yapılaşmış psişik enerjinin hatlarının ortaya çıkışına denk düşer. Bu yapılaşmaya ancak bilinç düzeyindeki tezahürleri yoluyla ya da analitik pratik aracılığıyla bilince çıkarılarak yaklaşılabilir. Ama böylesi her "bilince çıkarma" hiçbir zaman tek boyutlu olmayan ama belli bir yoldan bilinçdışına da erişemeyen bir yorumlama, bir durum değişikliği gerektirir. Dahası, aynı bilinçdışı içerik, psişik enerjinin mutlak değil göreli bir yapılaşması oluşu yüzünden, farklı ve hatta çelişik düşünceler, duygular ya da fikirler üretebilir. Böylelikle, biz bir biçimde yüklenilen ve içselleştirilen fiili nesneleri –ve onların içgüdüsel yatırımını– bilmiş olsak bile, onların psişe üzerindeki fiili etkisini, ego ve süperegodaki varoluş tarzını ya da bilinçteki olası tezahür biçimlerini bilmemiz imkânsızdır. Toplumsal çevrenin psişe üzerindeki etkisi hakkında, en azından bilinçdışına gönderme yaptığımız müddetçe, kesin bir nedensellik çizgisi çekilemez. Psişenin kuruluşu açısından toplumsal etkilerin önemine ilişkin belli bir derinleşmeden söz edebiliriz ancak; ve bu, toplumsal/psikolojik soruşturma alanını hayata bağlayan şeydir. Ama insan psişesinin toplumsal kuruluşuna ilişkin tamamen nedensel bir kuram devre dışı bırakılmak zorundadır.

Herhangi bir tam belirlenim ileri sürmenin imkânsızlığı, psişede radikal olarak yeni öğelerin ortaya çıkışlarının her zaman mümkün olduğu anlamına da gelir. Böylesi öğeler bilinçdışının kipi için-

de ve bu kip yüzünden doğar ama bilinç düzeyinde (bir fikir ya da duygu olarak) ortaya çıkar. Bu yüzden, psişe toplumsal çevre tarafından köklü bir biçimde etkileniyor da olsa, radikal olarak yeninin ortaya çıkış ihtimalini hep taşır.

Son olarak, egonun bu düzeyinin görece özerkliği yüzünden, bilinçli/akılcı egonun varlığının gerektirdiği belirlenimsizliği de eklemeliyiz. Mantıksal ve akılcı operasyonlara yön veren güdüleme-ci güçler söz konusu olduğu müddetçe, akılcı düşünce süreçleri bilinçdışı ego ve id tarafından koşullanmıştır. Akılcı düşünce gerek-tiren kavramlar ve fikirler sistemi ve aynı zamanda eyleme yön veren normlar ve değerler toplumsal olarak belirlenir. Ne ki, doğrudan id'den gelen olası güdülenimlerin çokluğu ve bilinçdışı ego ve süperegodan gelen çoklu ve hatta çatışan güdülenimlere sahip olma ihtimali (homojen olmayışları yüzünden) bir muhtemel güdülenim doğrultuları yelpazesine imkân verir. Dahası, birey çevreye bilinçli/akılcı bir biçimde "uyarlandığı" müddetçe, bu uyarlanmanın sonucu da belirlenimsizdir çünkü genelde aynı çevreye, hatta aynı "bilgi" ve "normlar" ya da değerler söz konusu olduğunda bile, akılcı ya da araçsal olarak uyarlanmanın bir dizi alternatif yolu vardır. Böylelikle, bilinçli/akılcı ego –ve sonuçta birey- verili bir toplumsal çevreye her türlü araçsal uyarlanma bakımından belli bir özerklik taşır.

Araçsal özerklik psişe içinde radikal olarak yeninin ortaya çıkış ihtimalinin toplam etkisi bilinçli/akılcı egoya açık daha yüksek bir oranlı özerkliktir: Castoriadis tarafından gerçek anlamda "özerklik" olarak kuramlaştırılan, kendisini ve toplumsalı sorunlaştıran ve yeni biçimler, fikirler ve eylemler meydana getiren özerklik budur. Castoriadis'in tespitine göre, "eğer toparlamacı-kimliklendirici mantık olanı tamamen tüketmiş olsaydı" bu olabilirlik var olmazdı. Bu iddiayı yorumlayacak olursak, eğer psişe üzerindeki temel toplumsal etkiler onu tamamen belirliyor olsaydı, böylesi bir özerklikten söz edemezdik. Ancak bilinçdışı düzeyde toplumsalın etkileri belirlenimsizlik, ve özel olarak bilinçdışının doğasına uygun olarak radikal belirlenimsizlik noktalarını gerektirmesi nedeniyledir ki, bu anlamda "özerklik" gerçekten mümkündür. Eğer psişe içinde, belir-

miş olmayan, radikal olarak yeninin ortaya çıkış imkânını olumlanırsa ancak, bu düzeyde bir özerklik ileri sürülebilir. Toplumsal çevreye araçsal olarak daha fazla uyarlanabilen bilinçli/akılcı ego böylelikle "radikal tahayyül gücünün" eylemi ve düşünceyi yönlendirme aracı haline gelebilir. Gelgelelim, bu özerklik düzeyi fiili olmaktan çok potansiyeldir; ortaya çıkışı, Castoriadis'in işaret ettiği gibi, tarihsel olarak özgün bir olaydır.

Psişik gelişme süreçlerinde biyolojik olarak verili sabitlerin mevcudiyeti; özellikle bilinçdışı yapılaşmanın tamamen nedensel herhangi bir kuramını geliştirmenin imkânsızlığı bakımından, psişe üzerindeki toplumsal etkide zorunlu olarak var olan belirlenimsizlik noktaları; ve (genelde araçsal ama potansiyel olarak daha radikal bir doğası olan) bilinçli/akılcı egonun göreli özerkliği, bütün bunlar gösteriyor ki, psişenin psikanalitik kuramlaştırılması bireysel psişenin köklü bir biçimde toplumsal nitelikte olduğunu ileri sürüyor olsa bile, bu hiçbir zaman bireyin toplumsal tarafından tam belirlenimi anlamına gelmiyor. Burada söz konusu olan şey, bireyin "rollerin" ya da yapısal konumların mükemmel kopyaları olarak göründüğü yeni bir toplumsallaşma kuramı değildir. Bu roller ve konumlar bireyi psişik gelişme ve faaliyetin temel bir düzeyinde etkiler etkilemesine ama bu etkinin kesin sonucu belirlenimsizliğini korur. Toplumsal, bireysel psişenin gelişimi için bir önkoşuldur. Ancak bireysel psişe hiçbir zaman toplumsala indirgenemez.

XII

Toplum ve Psişe

A. AÇIK BİR TOPLUMSAL YENİDEN ÜRETİM KURAMI

Toplumsalın psişeyi etkileme yollarına ilişkin bir kuramın geniş bir psikanalitik psişe kuramı çerçevesinde irdelenmesi aynı zamanda birey dolayımıyla toplumsalın yeniden üretimine ilişkin bir anlatım da sağlar.

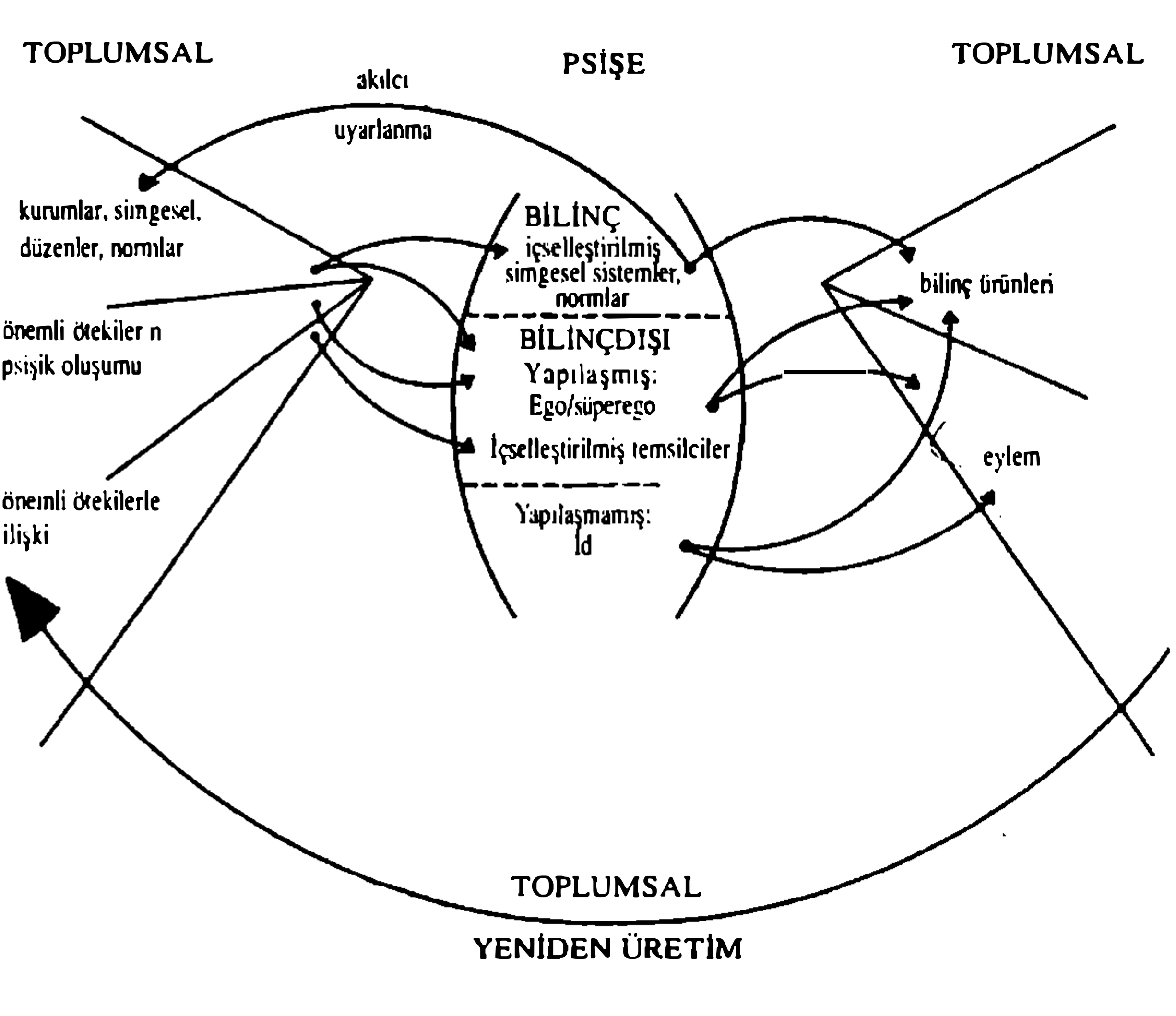
Psişe üzerindeki belirlenimlerin/etkilerin toplamı hem bilincin ürünleri olarak hem de eylem ya da davranış olarak ortaya çıkar. Düşünceler, fikirler ya da duygular bilinmeyen bir formda bilinçdışından, ya ego ve süperego faillerinden ya da id'den kaynaklanır. Dolayısıyla, bu öğeler kendilerini bilinçte ortaya koyabilirler ya da güdülenimler olarak bireyin belli bir davranışını ya da belli bir ey-

lem sürecini başlatabilir ve etkileyebilirler. İkinci durumda, bilinçli egoyla eşgüdümlü işleyebilirler ama egonun onların dayatmalarına karşı durması da muhtemeldir. Bir bilgi stokunu ve normlar ve değerler sistemini kullanan bilinçli ego, bilinçdışından gelen motivasyonları uygulamaya koyabilir ya da böylesi itkilere direnebilir ve içsel motivasyonlarıın baskısına karşı çıkacak davranışlar geliştirebilir.

Toplumsal çevre, psişenin kullandığı anlamlandırmaların ve egoyla süperegoda içselleştirilmiş "nesneler"in kaynağıdır ve aynı zamanda bu nesnelerin içgüdüsel yatırımını etkiler. Toplumsal çevre aynı zamanda simgesel evreni ve bilinçli egonun eylemi yönlendirmek için kullandığı norm ve değer sistemlerini de sağlar. Bilinçli ya da bilinçdışı toplumsal etkiler, ya bilincin ürünleri (düşünceler, fikirler, kavramlar) olarak ya da doğrudan bireysel eylem düzeyinde, ya da daha çok bileşik bir tarzda ortaya çıkar. Bireysel olmalarına rağmen, bu gibi eylemler ve düşünceler, içinde anlamlı hatta anlaşılır hale geldikleri bir toplumsal ortama yönelmiştir. Bireysel düşünceler, kavramlar, fikirler ancak toplumsal düşünce, dil ve bilgi akımına geri dönüp beslendiklerinde anlam kazanır. Bireysel eyleme gelince, o hemen her zaman toplumsal bir çerçeve içinde yürütülür. Öyleyse hem bilincin ürünleri hem de bireyin eylemi/davranışı, ortaya çıkışlarının zorunlu bir önkoşulu olan toplumsal çevreyi destekler ve yeniden üretir. Dolayısıyla, şimdi en temel düzeyde, birey düzeyinde bir toplumsal yeniden üretim kuramının ana hatlarına sahibiz. Freud'un psişe çizelgesine dayanarak,[1] bu sürecin zaman içinde bir anda dondurulmuş haliyle bir şeklini çizmeyi deneyebiliriz:

---

1. S. Freud, *The Ego and the Id* (1923), Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 11, Harmondsworth, 1984, s. 363; ayrıca, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), S.F.L. 2, Harmondsworth, 1973, s. 111.



Şekil 3

Bu toplumsal yeniden üretim modeli kapsamlı bir modeldir. Model, toplumsalın psişeyi etkilediği farklı tarzları özetler, bu tarzların üzerinde faaliyet yürüttüğü (bilinçli/bilinçdışı) psişik düzeyleri belirler ve toplumsal etkilerin düşünce ve eylem düzeyinde nasıl ortaya çıktığını gösterir.

Bu model "yapılaş(tır)ma kuramları" tarafından ileri sürülen koşullara son derece uygundur. Bireyciliğe kaymaksızın, Giddens'ınkinden çok daha ayrıntılı olmasıyla bu modelin, Bourdieu'nün genel habitus nosyonuyla açıklamaya çalıştığı şeye ilişkin bir kuram olduğu söylenebilir. Ego ve süperego faillerinin inşası yoluyla bilinçdışının yapılaşması ve bu yapılaşmanın toplumsal pratikte kendini ortaya koyuş biçimi, bilinen bir şey olmaktan çok "vücuda gelen", verili bir çevrede gelişerek kurulmuş ve zorunlu olarak bilinçli hale gelmeksizin toplumsal pratikte ortaya çıkan habitus'un "yapılaşmış eğilimleri"ne son derece denk düşer. Aynı zamanda, Bourdieu'nün de-

ğınınediği, psişede içselleştirilmiş toplumsal kökenli "temsilciler"in rolü de açıklığa kavuşmuştur. Bu model hiç kuşkusuz Castoriadis'e dayanıyor; onun anlatımı genişletilerek, sadece "toplumsal tahayyül mahsülü anlamlandırmalar"ın içselleştirilmesi değil, ego ve süperegoda içselleştirilmiş toplumsal kaynaklı nesneler ve bu nesnelerin toplumsal bakımdan etkilenmiş içgüdüsel yatırımları da modele dahil edilmiştir. Buna uygun olarak, bu toplumsal etkilerin ortaya çıkışı toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların (yeniden) üretimiyle sınırlı olmayıp toplumsal eylem ve pratiğin doğrudan (güdülenimsel) belirleyenlerini de içine alır. Böylelikle hem temsillerin hem de pratiğin rolüne gerekli ağırlık tanınmış olur.

Ne var ki, bu toplumsal yeniden üretim modelinin gerçek önemi, bu süreçte zorunlu olarak mevcut olan belirlenimsizlik noktalarının varlığını kuramlaştırmasında yatar. Toplumsal bir çevre, psişenin gelişimi açısından mutlak zorunlu olmakla birlikte, bireyin psişik yapısı içinde toplumsal bir etkiye dayanmayan öğeler vardır: id'den gelen itkiler, biyolojik olarak belirlenmiş içgüdüsel davranış tarzları, egonun içsel dinamiği ve kapanması gibi. Gelgelelim, bu unsurlar genelde belirlenebilir (belki belli id itkileri hariç). Bunlar, üzerine toplumsal tarihsel değişimlerin kazınabileceği biyolojik olarak verili bir arkaplan oluşturur. Bizim üzerinde durduğumuz belirlenimsizlik noktaları özel olarak toplumsal çevresel etkilerle ilgilidir ve şunları içerir:

1. Toplumsal çevreden mekanik bir biçimde ego –ve süperego- kuruluş sürecinde içselleştirilecek fiili "nesneleri" ve bunların içgüdüsel yatırımını türetmenin imkânsızlığı. Bir kişinin hayatının bütün zamanlarında anlamlı çevrenin ne olduğunu bilsek bile, ego ve süperegonun fiili biçimlenim ve psişik dinamiğini kestirmek imkânsızdır.
2. Endo-psişik ego ve süperego faillerinin bilinçdışı düzeyde kuruluşunun getirdiği radikal belirlenimsizlik. Bu faillerin temsil ettiği bilinçdışı psişik enerjinin yapılaşması her zaman kısmi ve eksik kalır. Dahası, bu ancak bilinç ve/veya eylem düzeyindeki tezahürleriyle anlaşılabilir. Ancak, bir durum değişikliği, bir

"yorum" gerektiren bu tezahürler hiçbir zaman tek boyutlu olmadıkları gibi, belirli bir yol izlenerek bilinçdışının kendisine kadar götürülemezler de. Dolayısıyla, bilinçdışı düzeyde tam olarak nedensel hiçbir toplumsal belirlenimler kuramı ileri sürülemez. Sonuç olarak, radikal olarak yeni, belirlenmiş-olmayan her zaman bu düzeyde ortaya çıkabilir ve bilinçli ego aracılığıyla kendini belli edebilir.

3. Toplumsal kaynaklı simgesel sistemleri, bilgi ve normları kullanıyor olmasına ve bilinçdışı ego ve id'den etkilenmiş olmasına rağmen, toplumsal çevreye araçsal olarak uyarlanmada bilinçli/akılcı egonun sınırlı özerkliği.
4. Benliğin ve toplumsalın belirlenimlerini sorgulayan ve toplumsal ya da bireysel dönüşümü amaçlayan bilinçli bir projeyle ilgili daha üst düzeyde bir özerklik imkânı. Bu özerklik düzeyinin varoluşunun tek nedeni, bilinçdışı kipinin hiçbir eksiksiz ve nihai belirlenime imkân vermemesidir. Bu düzeyde bir özerklik her zaman potansiyel olarak mevcuttur ama fiilileşmesi tarihsel özgünlüğe bağlı kalır.

Yukarıda işaret edilen noktalar, bireyi etkileyen toplumsal çevreyle bireyin eylemleri ya da düşünceleri arasında hiçbir kesin nedenselik hattının çizilemeyeceğini gösterir. Böylelikle, psişe aracılığıyla toplumsalın yeniden üretimi, kesin nedensel etkilere tabi bir şey olarak görülemez ve bu yeniden üretimin, potansiyel ya da nihai anlamda bile olsa, hiçbir eksiksiz kuramı ortaya konamaz. "Açıklık" ve belirlenimsizlik zorunlu ve kaçınılmaz olarak bu yeniden üretimde içkindir. Başka bir ifadeyle, "yeni bir şeylerin", psişenin mevcut belirlenimlerinden çıkarılamayacak bir şeylerin ortaya çıkışı her zaman olacaktır.

Böylelikle, toplumsalı dinamik bir anlamda "açık" olarak, bu "açıklığı" toplumsalın bireysel psişe aracılığıyla yeniden üretiminde içkin olan kaçınılmaz ve zorunlu belirlenimsizlik noktalarında tespit ederek, kavramlaştırmanın bir yolu sunulmuş oluyor. Sözü edilen bu yol hem Laclau ve Mouffe'un sonuçta vardıkları toplumsalı fikirlere indirgeyen yaklaşımına hem de Castoriadis'in kuram-

laştırmasında veri aldığı toplumsal olguların pozitifliği ardında ve ötesinde bir aşkın düzeyin olduğu savına bir alternatif getiriyor.[2] Castoriadis'in (bireysel) bilinçdışı ile "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması" arasında kip özdeşliği argümanı,[2] bir nedensel bağlantı dolayımıyla genişletiliyor: Toplumsal, açık ve belirlenimsizdir *çünkü* asıl olarak bilinçdışı dolayımıyla yeniden üretilir.

Bütün bunlarla birlikte bütün bir yapısal yönelim de korunmuştur. Belirlenimsizliğin kuramlaştırılması farklılık temelli bir yapı tanımının çizgileri boyunca yapısal bir toplumsal kavramıyla uyumludur. Psişeyi etkileyen toplumsal "öğeler" farklı toplumsal yapısal bütünlere aittir, ki bunlar zaman içinde bilincin ya da eylemin ürünleri olarak bu etkilerin tezahürü yoluyla yeniden üretilmiştir. Ne var ki, bu yapısal bütünler yapısal/nesnelci kuramların sandığı gibi hiçbir zaman tam olarak kapalı, tam olarak tanımlanabilir değildir. Psişe aracılığıyla yeniden üretimlerinden gelen bu kaçınılmaz belirlenimsizlik, değişkenliğin bunların yeniden üretimlerinde içkin olduğu anlamına gelir, başka bir ifadeyle önceden belirlenemez yeni öğeler bu yapılar içinde her zaman ortaya çıkabilir.

Böylelikle, toplumsal yeniden üretime ilişkin özetlenen kuramlaştırma, yapılaştırma kuramları kadar güçlü bir biçimde bireyin toplumsala indirgenemezliğini savunurken, *a priori* bir öznelciliği

---

2. Önerilen kuram aynı zamanda Lacancı "açıklık" ve bilinçdışının belirlenimsizliği kuramını doğrudan toplumsal düzleme taşıma çabalarına da bir alternatif sunuyor. Örneğin, S. Zizek "simgesel düzen"in bizatihi Lacancı "yokluk" işleyişine uygun olarak açıklığını kabul eder: "Lacancı kuramın en radikal boyutu... simgesel düzenin kendisinin... imkânsız/travmatik bir öz etrafında, merkezi bir yokluk etrafında, yapılanmış bir temel imkânsızlık tarafından aşılacağını da fark etmesinde yatar" (S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, 1989, s. 122). Zizek, herhangi bir bağlantı mekanizması sunmaksızın, Lacan'ın bilinçdışı düzey için kullandığı anlamda özcü bir kavramı, toplumsal düzeye taşır (bkz. not 85, bölüm 10, s. 203-204). Sadece şunu varsayabiliriz: Bu "yokluk" aşkın bir düzeyde, toplumsal olgunun pozitifliğinin üzerinde ve ötesinde işler. Castoriadis'te böylesi bir aşkıncılık olası bir yorumken, Zizek için bu kaçınılmaz bir şeydir. Ne var ki, psişenin olduğu gibi toplumsalın da "açıklığı"nı ileri sürmek için, bir "yokluk" tezi zorunlu değildir. Toplumsalın bireysel aracılığıyla yeniden üretimi zorunlu olarak, bilinçdışından kaynaklanan radikal belirlenimsizlik de dahil, böyle bir açıklığı, hem de birçok düzeyde, gündeme getirir.

reddeder ve bireyciliğe kaymaktan sakınır. Yapılaştırma kuramlarının amaçları ile toplumsalın "açık" olarak kuramlaştırılması arasında aranan sentez, diğer kuramların yetersizliklerinden kaçınarak ve başlangıç noktası olarak aldığımız yapısal/nesnelci yaklaşımlara daha eksiksiz işleyen bir alternatif sunarak, gerçekten verimli olduğunu kanıtlamıştır.

B. TOPLUMSALIN BİLİNÇDIŞI BOYUTU

Bilinçdışı psişik enerjinin yapılaşması, önemli bir oranda, toplumsal unsurlara bağlıdır. Bilinçdışının kullandığı temsiller, ego ve süperego kuruluş sürecinde içselleştirilen "nesneler", bu nesnelerin içgüdüsel yatırımı, bütün bunlar toplumsal kaynaklıdır ya da toplumsal bakımdan belirlenmiştir. Buna karşılık, bu toplumsal belirleyenler, bilinç ya da eylem düzeyinde bilinçdışı içeriğin tezahürlerinin, toplumsal geçerliliğe de sahip tezahürlerin ardında yatar. Bu yüzden bilinçdışı, psişe yoluyla toplumsal yeniden üretimin önemli bir düzeyidir. Ve bu yeniden üretimde içkin belirlenimsizlik unsurlarının tamamı bilinçdışıyla ilişkili olmasa bile, "radikal olarak yeni"nin ortaya çıkış imkânı da dahil olmak üzere, en önemli unsurlar bilinçdışıyla ilgilidir. Dolayısıyla, bilinçdışının toplumsal yeniden üretimdeki öneminin, yalnızca psikanalitik kuramın kuramlaştırdığı özgün kipiyle birlikte kabul edilmesi, toplumsalın açık ve belirlenimsiz olarak kuramlaştırılması açısından hayati bir önem taşır. Toplumsalın açık ve belirlenimsiz olduğu söylenebilir; *çünkü* toplumsal, tekil bilinçdışı düzeyi boyunca yeniden üretilir ve *çünkü* bilinçdışının kendisine psikanalitik kuramın atfettiği özgün bir kipi mevcuttur.

Ne var ki, bilinçdışı yalnızca üzerinde toplumsal yapısal bütünlerin yeniden üretildiği bir psişe düzeyi değildir. Toplumsal kaynaklı ve toplumsal geçerliliğe sahip öğeleri içerdiği sürece, bu yapıların *parçasıdır* da. Bir toplumsal yapının psişede içselleşmiş bu yapıyı bireysel eylem ve düşünce yoluyla yeniden üretmekte olan öğeleri, yapının önemli bir kurucu bileşenini teşkil eder. Ve bilinç-

dışı düzeyinde içselleştirilmiş böylesi öğeler var olduğundan, bilinçdışının kendisi toplumsalın bir düzeyi, üzerinde toplumsalın yalnızca yeniden üretilmediği aynı zamanda da "var olduğu" bir düzey haline gelir. (Bireysel) bilinçdışı toplumsala dışsal olmak şöyle dursun, onun zorunlu ve önemli bir boyutudur. Bu yüzden, bir toplumsal tanımı toplumu oluşturan bireylerin bilinçdışında içselleşmiş ve mevcut öğeleri hesaba katmak zorundadır. Toplumsalın bilinçdışı boyutu terimini, hem bu tür öğeler/etkiler toplamını hem de bilinçdışının toplumsal yeniden üretimde oynadığı dinamik rolü anlatmak için kullanabiliriz. Psişe, toplumsal bir çevre ve toplumsal kaynaklı içselleşmiş öğeler olmaksızın gelişemeyeceği ve bilinçdışı da toplumsal yeniden üretimde merkezi bir rol oynadığı için, bilinçdışı boyut toplumsal matriste her zaman mevcuttur.

Toplumsalın bilinçdışı bir boyutunun varlığını tanımak önemlidir; bu ne doğa/biyoloji ne de bilince indirgenebilen bir toplumsal anlam düzeyinin kavramlaştırılmasına imkân verir. Gelenceksel olarak, "anlamı" kavramlaştırmanın tek yolu bilinçli anlam, yani fikirler, düşünceler, bilinçli temsiller ve genelde bilincin ürünleri olmuştur. "Anlamlı-olmayan", "doğa" ya da "biyoloji"ye atfedilebilir ve doğa bilimlerinde olduğu gibi analiz edilebilirdi. Ne var ki, psişenin psikanalitik kuramlaştırılması her zaman "temsil edilen" –dahası, toplumsal kaynaklı temsilleri kullanan- bilinçle iletişim halindeki –hatta onun belli özelliklerini belirleyen- ve bilince ya da biyolojik olarak verili içgüdülere indirgenemeyen bilinçdışı düzeyi devreye sokmuştur. Bilinçdışı düzey, her zaman ve kaçınılmaz olarak "anlamlı"dır. Ayrıca, bilinçdışı kendini ortaya sermek için toplumsal kaynaklı temsilleri kullandığı ve psişik enerjinin toplumsal bakımdan etkilenmiş ya da belirlenmiş yapı biçimlerine gönderme yaptığı için, bu "anlam" her zaman toplumsaldır. O halde toplumsalın bilinçdışı boyutu, anlamın toplumsal boyutuna da denk düşer.

Toplumsalın anlamlı ama bilincin uzantısı da olmayan bir boyutu, geçmişte birçok kuramcı tarafından tespit edilmiş ancak hiçbir zaman tam olarak kuramlaştırılmamıştır. Marx, bilince ya da biyoloji/doğaya indirgenemez ve "bilinç biçimleri"ni belirleyen bir "maddi" toplumsal düzey, özellikle insani ve toplumsal eylemle

bağlantılı bir düzey nosyonunda böyle bir düzeyin var olduğuna işaret eder. Benzer bir şekilde, Durkheim'ın kavramlar ve (kuramsal) kategoriler üretmeye muktedir ama onlara indirgenemez "toplumsal hayat" nosyonu ya da Pareto'nun insanların ne düşündüğünü ve toplumsal düzeyde neyin akıl yoluyla açıklanabilir olduğunu belirleyen "kalıntıları" toplumsalın böyle bir düzeyine işaret eder. Toplumsalın bilinçdışı bir boyutu olduğunun kabulü bize, Marx'ın özcü çerçevesini ya da "pozitivist" bir epistemolojiyi kabul etmeksizin, bu düzeye ilişkin bir kuram ortaya koyma imkânı verir. Aynı şekilde, Weber'in "geleneksel" ve "duygusal" eylemi "anlamlı" ama zorunlu olarak akılcı eylemden sapmalara indirgenemez bir şey olarak görülebilir. Nihayet, akılcı/kavramsal düşünceden farklı ama kısmi olarak bu düşüncenin vakıf olabildiği toplumsal olarak yapılaşmış bir anlam boyutunun kuramlaştırılması, Dilthey, Husserl ve Mead'in işaret ettiği türden öznelci olmayan bir yorumlayıcı prosedüre zemin olabilecek bir arkaplan sağlar.

Daha çağdaş kuramcılar için toplumsalın bilinçdışı bir boyutu olduğu varsayımı, [toplumsalın] temelindeki üretim yapısına son tahlilde indirgenebilirliğini reddederken, ideolojinin işleyiş alanı olarak Althusser'in "imgesel alan"ının yerini tespit etme olanağı sunar. Benzer biçimde, Laclau ve Mouffe'un değindiği toplumsalın "anlamlılığı" da, toplumsalı fikirlere indirgemek zorunda kalmaksızın kabul edilebilir; toplumsalın bilinçdışı boyutu, bu "anlam"a bir ifade seçeneği sunar: Eylem ve düşünceyi sürekli vurgular ama hiçbir zaman bilincin bir uzantısı olarak değil. Böylelikle toplumsalın "anlamlılığı" ve "açıklığı" arasında Laclau ve Mouffe'un gündeme getirdiği bağlantı daha doyurucu bir biçimde kuramlaştırılabilir.

Toplumsalın bilinçdışı boyutu Castoriadis'in "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması"nı içerir ama bu boyut daha geniş anlamlıdır; hem toplumsal eylemin/davranışın hem de bilincin temelindeki bilinçdışı psişik enerjinin yapılaşmasını da kapsar. Aslında bazı düşünürler (Marx, Durkheim ve Mead) açısından, doğaya ya da bilince indirgenemez toplumsal "anlam" düzeyi özellikle toplumsal pratiği çağrıştırır. Aynı şekilde Bourdieu, toplumsal

pratiğin akılcı düşüncenin "biçimsel işleyişlerine" indirgenemez özgün bir kipi olduğunu iddia etmiş ama bu kipe ilişkin tatmin edici bir kuram ortaya koymamıştır. Toplumsalın bilinçdışı boyutunun kuramlaştırılması, aşağıda ayrıntılı bir biçimde savunulacak olan, anlamlı ama fikirler düzeyine indirgenemez bir toplumsal pratik kuramının kaleme alınmasına imkân verir.

Toplumsalın bir "varoluş" düzeyi olarak bir bilinçdışı boyutun kuramlaştırılması, toplumsal yeniden üretimde içkin "dinamik açıklığa" ek olarak –"statik" olan– başka bir belirlenimsizlik ve "açıklık" türü de tespit eder. (Bireysel) bilinçdışına doğrudan yaklaşmak ve dolayısıyla bu düzeyde içselleştirilmiş hangi toplumsal öğelerin var olduğunu bilmek kesinlikle mümkün değildir. Bu öğeler –bilinçdışı temsil/tasavvurlar ya da ego ve süperego içinde psişik enerjinin yapılaşması- ancak bilinç düzeyindeki tezahürleri aracılığıyla bilinir hale gelebilir. Ancak bu tezahürler hiçbir zaman tek boyutlu değildir. Muhtemelen birbiriyle çatışan çeşitli düşünceler, fikir ya da eylemler aynı bilinçdışı içerikten doğmuş olabilir. Dahası, bu öğeler söz konusu içeriğin bilinçte yer değiştirmesi değil, sadece içeriğin tezahürüdür. Böylelikle, bilinçdışı içeriği tahmin edebilsek bile, hepsi eşit oranda geçerli birçok olası tahmin ve hiçbiri ayrıcalıklı sayılamayacak birçok yorum vardır. Bu yüzden, içselleştirilmiş ve bireysel bilinçdışını şekillendiren toplumsal öğeler hiçbir zaman doğrudan yaklaşılabilir ve genelde tam olarak bilinebilir öğeler değildir.

Bundan başka, bilinçdışı bireysel psişik işleyişin bir düzeyi olduğundan, analitik pratik bağlamında örneğini görebileceğimiz gibi, bu düzeye ulaşıldığında bile, içselleşmiş nesnelerin ya da etkilerin toplumsal doğası her zaman belirgin olmayacaktır. Temeldeki bilinçdışı içeriğe erişme amacıyla tekil düşünce ve duyguların yorumlanması, toplumsal öğelerin varoldukları biçimiyle yerlerini belirleme ve tanımlama imkânını çok ender yaratır. Toplumsalın bilinçdışı boyutu, aynı oranda somut toplumsal olgular düzeyinde doğrudan gözlenemez. İster fikirler, kavramlar, toplumsal kurallar, normlar ve değerler isterse toplumsal eylem ve pratik olsun, gözlenebilir toplumsal olgular her zaman toplumsalın bilinçdışı boyutu-

nun tezahürleri, bu düzeyin türevleridir. Bu yüzden, ancak bireysel gözlem ve toplumsal analizin bir arada yürütülmesi yoluyla bilinçdışında etkiye sahip ve bilinçdışı dolayımıyla yeniden üretilen toplumsal öğeler tespit edilebilir ve bir bütün olarak toplumsal açısından bu öğelerin anlamı çıkarılabilir. O zaman bile, bu öğelerin "varoluş" biçimleri tam olarak hiçbir zaman bilinemez.

Dolayısıyla, toplumsalın bilinçdışı boyutunun kabulü, toplumsalın görece geçirimsiz bir düzeyini gündeme getirir; bu düzeyin var olduğunu biz karmaşık bir biçimde bireysel ve toplumsal analizlerden çıkarabiliriz ama o her zaman tam bir tanımlamanın ötesinde kalır. Bu düzeyin bilgisi her zaman kısmi ve eksik kalır. Bu yüzden, toplumsalın bu düzeyde yeniden üretiminin özelliği olan dinamik belirlenemezlik yanında, toplumsalın varoluş düzeyini kavramlar ve fikirler kipleştirmesine tam olarak özümsemenin imkânsızlığı sonucu toplumsala dair bilgimizde oluşan "açıklık" da kabul edilmelidir. Ne var ki, bu "açıklık" herhangi bir aşkın düzey savını haklı çıkarmaz. Bilinçdışı, hiçbir zaman doğrudan gözlenemez olmasına rağmen, psişik işleyişin "pozitif" bir düzeyidir.

Vurgulanması gerekir ki, toplumsalın bilinçdışı boyutu her zaman mevcut olmasına rağmen, daha çok geleneksel olarak analiz edilen toplumsalın bilinçli boyutunun bir ikamesi değildir; sadece zorunlu bir ek oluşturur. Bu boyut toplumsal hayatın bilinçli ve akılcı olmayan, ama potansiyel olarak muazzam ölçüde yaratıcı–veçhelerini açıklamak için bir kuramsal çerçeve sağlar. Bu, büyük kuramsal öneme sahip olmakla birlikte toplumsalın kuramlaştırılması böylelikle tamamlanmış değildir. Bilinçdışı düzey, kendi başına yalnızca toplumsal değildir; bilinçdışı üzerindeki toplumsal belirlenimler, birçok etki düzeyinden sadece bir tanesidir. Daha önemlisi, toplumsal büyük oranda bilinç düzeyinde işler. Toplumsal işlevler ya da yapılar bütünüyle bilinç düzeyinde ve ötekiler de bütünüyle bilinçdışı düzeyde ya da, daha sıkça, her iki düzeyde var olabilir. Farklı toplumsal yapısal bütünlerin hangi düzeyde işlediklerini tespit etmek için, bu çalışmanın alanı ötesinde özgün araştırmalar zorunludur.

C. TOPLUMSAL KURAMA DÖNÜŞ

Psişe dolayımıyla toplumsalın yeniden üretimi üzerine bir kuram sunulması ve "toplumsalın bilinçdışı boyutu"nun varlığının onaylanması, hem dinamik –yeniden üretimle ilgili– hem de statik –"bilinçdışı boyut"un varoluş kipiyle ilgili– anlamda toplumsalın açık ve belirlenimsiz olarak kuramlaştırılmasına imkân verir. Bu şekilde, yapısal/nesnelci yaklaşımlara karşı kuramsal bir alternatifin ele alınması tamamlanmış olur. Bu kuramlardan, Laclau/Mouffe ve Castoriadis'in başlattıkları kopuş, bir adım daha ileri götürülmüş ve adını saydığımız kuramcılarla "yapılaştırma" kuramcıları arasında bir tür senteze erişilmiştir.

Faillik ve tarih sorunlarıyla ilgili yapısal/nesnelci yaklaşımların karşılaştığı açmaz, artık büyük oranda aşılabilir. Castoriadis zaten özerkliğin kapsamlı bir kuramlaştırmasını gerçekleştirmiş ve gerçekten belirlenimci-olmayan bir tarih kuramına temel oluşturacak kuramsal ilkeleri özetlemişti. Şimdi biz bu kuramlaştırmayı biraz daha genişletebiliriz. Aynı zamanda Bourdieu'nün programatik önermeleri temelinde açık bir toplumsal kuramla bir pratik kuramı arasında bağlantı kurarak, özgün bir düzey olarak toplumsal pratik kuramının öğelerini ortaya koyabiliriz. Nihayet "toplumsalın bilinçdışı boyutunu" kuramlaştırmanın toplumsal bilgi, yani toplum bilimleri epistemolojisi açısından sonuçlarına işaret edebiliriz.

Toplumsal bireyin özerkliği: Faillik sorunuyla ilgili olarak toplumsal kuramın yüzleştiği gerçek ikilem hem bireyciliğe gerilemekten hem de bireyin toplumsal tarafından tam ve eksiksiz belirlenimini iddia etmekten nasıl kaçınılabileceğidir. Psikanalitik psişe kuramlaştırmasının gösterdiği üzere bireyci kuramlar bir bütün olarak savunulamaz olsalar da, bireysel aktörlerde özerklik düzeylerinin yadsınamaz varlığına işaret ederler – ve bu özerkliğin geçerliliği, "mikro" karşılaşmalar ve küçük ölçekli etkileşim süreçleriyle sınırlı değildir. Dahası, toplumsal bakımdan dönüştürücü amaçlı eyleme –geniş anlamda siyasal eyleme– dayanak oluşturan daha yük-

sek bir özerklik imkânı, özellikle bir kurtuluş projesi içeren –Marksist kuram gibi– kuramlaştırmalarda kabul görmektedir. Gelgelelim, toplumsalın araştırılmasına yapısal yaklaşımlar –Marksizm dahil– bireyin toplumsal belirlenimiyle düşük ölçekli ("mikro") ya da yüksek ölçekli ("makro") özerklik imkânının olumlanmasını uzlaştırmayı başaramamaktadır. Aslında toplumsal, tamamen kapalı, tamamen belirlenebilir ve bireyi de belirleyen yapısal bütünler olarak kavramsallaştırıldığı oranda, aynı bireyde işleyen karşıt ya da çelişkili belirleyenlerin yan yana var olma ihtimalleri bile olumlanamaz.

Toplumsal bireyin oluşumu üzerine burada sunulan kuramlaştırma, bu iki uç arasında bir orta yolun tespitine imkân verir. Psişenin kurulması açısından –hem bilinç hem de bilinçdışı düzeyde– toplumsal çevre etkilerinin köklü, temel rolü sonuçlarına götürülerek savunulmuş ve bireyin hayatı boyunca bu süreçlerin sürekliliğine işaret edilmiştir. Yine de bu koşulludur:

Psişenin kuruluşunda yalnızca toplumsal etkiler mevcut değildir; bunlar, verili içgüdüsel tarzlar ve endo-psişik faillerin gelişimindeki içkin eğilimler olarak varolan biyolojik belirlenimlerle yanyana varolurlar. Böylelikle "toplumsal-biyolojik" yaklaşımların merkezi görüşü (bireyin biyolojik olarak da belirlenmiş olduğu görüşü), toplumsalın tümden biyolojik olana indirgenmesi gibi aşırı iddiaları reddedildikten sonra kabul edilebilir hale gelir.

Bireyin *toplumsal* kuruluşu özeline bakarsak, ego ve süperego faillerinde içselleştirilmiş nesnelerin seçiminin ve bunların içgüdüsel yatırımının eklektik ve keyfi niteliği dikkate alındığında, bu kuruluş tek boyutlu ya da homojen bireyler üretmez. Bilinçdışının kipi psişe içinde farklılaşan, hatta çatışan öğelerin yan yana var olmasına imkân verir. Demek ki, Parsonscı türden yapısal kuramlarda genel olarak görülen homojen birey kurgusu bir yana bırakılabilir.

Ayrıca, her zaman potansiyel olarak bireye açık özerklik düzeyleri vardır. "Araçsal" diyebileceğimiz birinci özerklik düzeyi, bilinçli egonun verili bir toplumsal çevreye uyarlanmasına gönderme yapar. Böylesi bir uyarlanmayı etkileyen güdülenimler (bilinçli düşünce ve eylem üzerindeki etkileri yoluyla) ağırlıklı olarak toplumsal bakımdan biçimlenmiş bilinçdışından gelmekle birlikte, bilinç-

dışı ego ve süperegoda homojenliğin yokluğu bu güdülenimlerin farklı, hatta çatışan güdülenimler olabileceğini gösterir. Ek olarak, bilinçli ego her türlü bilinçdışı güdülenime karşı eyleme geçebilirken, zorunlu olarak toplumsal olarak etkilenmemiş güdülenimler de vardır. Toplumsal kaynaklı normlar sistemini ve bilgi sistemlerini kullanarak, kesinlikle akılcı/araçsal tarzda faaliyet gösteren bir ego düşünebildiğimizde bile, aynı toplumsal çevreye tepki vermek ve uyarlanmak için her zaman bir dizi alternatif eylem ve düşünce çizgileri vardır. Böylelikle, bir toplumsal fail hiçbir zaman mekanik ve edilgen davranışa indirgenemez. Kişi her zaman hedefler koyacak, onlara erişmek için araçlar seçecek, stratejiler geliştirecek, kısacası geleneksel amaç-araç modelinin insanlara atfettiği bütün nitelikleri sergileyebilecek bir konumdadır. Giddens ve Bourdieu kadar ("mikro") etkileşim kuramcıları tarafından da vurgulanan (ve Castoriadis'in özel olarak değinmediği) her zaman mevcut aktif faillik düzeyi, bu şekilde ikna edici bir biçimde kuramlaştırılabilir.

"Araçsal" özerkliğin üstünde ve ötesinde, Castoriadis tarafından gerçek anlamda özerklik olarak kuramlaştıran, bireye açık daha yüksek bir özerklik düzeyi vardır. Bu özerklik açıktan yeni biçimler, fikirler, eylemler geliştirmek amacıyla kendini ve toplumsalı sorunlaştırma imkânına gönderme yapar. Radikal olarak yeninin, psişe içinde belirlenmiş-olmayanın –bilinçdışının özgün kipine göre– ortaya çıkış imkânı, bilinçli/akılcı ego aracılığıyla dışa vurulabilir ve bilinçli bir toplumsal ve bireysel dönüşüm programı haline gelebilir. Böylelikle bilinçli ego, "radikal tahayyül gücü"nün eylemi ve düşünceyi yönlendirmesinin aracı haline gelebilir. Amaçlı ve toplumsal bakımdan dönüştürücü eylemin (sıradan olmayan ve geniş anlamda siyasal eylemin) zorunlu bir önkoşulu olan bu üst düzey özerklik, bilinçdışının kipi hiçbir tam ve nihai belirlenimin işleyişine imkân vermediği için mevcuttur. Bu özerklik artık "araçsal" özerklik düzeyinden bağımsız ve bu düzeye ek olarak kuramlaştırılabilir. Araçsal özerklik her zaman mevcut olmakla birlikte, üst düzey özerklik fiili olmaktan çok potansiyeldir; ortaya çıkışı, uygun toplumsal çevreyi gerektirir ve bu yüzden de tarihsel bakımdan özgündür. Gelgelelim, bu özerklik bile sınırlıdır; hiçbir zaman

tam olarak şeffaf bir bireye (ya da, buna paralel olarak, kendi içinde şeffaf bir topluma) yol açamaz çünkü ne bilinçdışı ortadan kaldırılabilir ne de toplumsal değerler, inançlar ve normlar toplamı sorgulanabilir. Bir bütün olarak topluın kadar bir bütün olarak psişe de bizim düşünerek bilebileceğimiz, anlayabileceğimiz ya da bilinçli olarak yaratabileceğimizden "daha fazla" bir şey olarak kalacaktır.

Böylelikle, bireyin temelde toplumsal doğasının yanı sıra, hem "mikro" sosyolojinin işaret ettiği araçsal türden öz-yansı(t)ma [self-reflexivity], hem de Castoriadis'in kuramlaştırdığı ve geniş anlamda indirgemeci olmayan bir siyaset kuramına temel hazırlayan üst düzey özerklik dahil olmak üzere, farklı özerklik düzeyleri kuramlaştırılabilir. Bu özerklik düzeyleri, bireysel psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretimin zorunlu olarak içerdiği belirlenimsizlik noktalarına denk düşer ve bu yeniden üretim kuramının doğrudan sonucudur.

Aslında bireycilikle katı holizm arasında bir orta yol izlenebilir ve bu yol iki uca da savrulmaksızın onların öğelerinin bünyeye katılmasına imkân verir. Böylelikle, toplumsal kuram içinde faillik sorununa tatmin edici bir yanıtın mümkün olduğunu gösterir. Bireyin belli bir etkinliğinin ve özerkliğinin olumlanması, eşzamanlı olarak bireyin toplumsal belirleniminin kabulüyle birlikte yapılabilir. Bireysel psişeyi toplumsal bağlamlar dışında kavramak imkânsızdır ama bireyi sadece toplumsalın yansıması olarak ya da toplumsal-yapısal bütünlerin içi boş bir mekânı olarak kavramak da eşit oranda imkânsızdır. "Benlik" böyle bir yansıma ve böyle bir mekândır; ama o aynı zamanda, farklı özerklik düzeyleri sergilemesiyle, daha fazla bir şeydir de. Birey toplumsal içinde eritilemez ama toplumsal da hiçbir zaman egemen bir bireyliğin boyunduruğuna sokulamaz.

Tarihte yeninin ortaya çıkışı: Tarih kuramı modern anlamda toplum kuramıyla ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir. Tarih, topluma özgü iç dinamiklerin sergilendiği bir alan olarak orta-

ya çıkmıştır. Bu dinamiğin arkasında yön gösteren ilkenin keşfi, tarihi ilerici gelişime, zorunlu evrim ve kaçınılmaz ilerleme olarak sunma eğilimi taşıyan on dokuzuncu yüzyıl kuramcılarının başlıca kaygısıydı. Toplum bu sürekli evrim yolunda tarihe tabi olarak görülüyordu; hem de sadece idealist gelenek içindeki kuramcılar tarafından değil. Comte'dan Mill'e, ve Durkheim'a kadar, kendilerine pozitivist diyen düşünürler de az ya da çok açık bir evrimcilik çeşidinden yanaydı. Parsons'ın geç dönemli çalışmalarının gösterdiği gibi, bu görüş cazibesini uzun süre kaybetmemiştir. Daha sonra aşamalı bir biçimde, evrimciliği reddeden ama hâlâ önceden belirlenmiş olarak tarih varsayımını tümden koruyan başka bir tarih görüşü ortaya çıktı. Bu görüşe göre, tarih-aşırı kategoriler insan toplumlarında zorunlu olarak mevcuttur ama zorunlu olarak evrimci bir anlamda gelişmezler. Bu görüşün izlerini, yine evrimci bir tarih nosyonuyla karışık bir biçimde, Marx ya da Weber'de bulmak mümkündür ama "yapısalcı bileşim" (Levi-Strauss) olarak yeniden su yüzüne çıkmadan önce genel haliyle onu Pareto sunar. Bu son iki örnekte de tarihsel oluş, başından itibaren ya gelişmenin verili imkânları ya da olası bileşimlerin verili öğeleri olarak önceden belirlenmiştir.

Althusser'in programatik önermelerinde olduğu gibi, her tür tarih-aşırı sabit ya da öz reddedilecekse, toplumsalın nasıl kavramsallaştırılacağı sorunu ortaya çıkar. Eğer toplum tamamen kapalı ve belirlenebilir yapısal bütünler olarak görülürse, bir değişimi zorlayacak hiçbir "dışarı" kalmaz. Dolayısıyla, bu yapılar ya artzamanlı olarak aynı kalır –ki bu savunulamaz– ya da kendi değişimlerinin tohumlarını önbelirlenimler biçiminde içinde barındırır –ki bu durumda bir kere daha tarih-aşırı ilkeler ya da sabitler devreye sokulmuş olur. Eğer yapısal bir toplum kavrayışının yanı sıra anti-özcü bir tutum korunmak isteniyorsa, toplumsal-yapısal bütünlerin önceden belirlenmedikleri anlamında "açık" olduklarını ve dolayısıyla kesin bir nedensellik zinciri oluşturulamamakla birlikte değişmelerin meydana gelebildiğini savunmak gerekir. Bu Derrida, Laclau/Mouffe ve Castoriadis'in kuramları arkasında uzanan temel birleştirici çizgidir. Castoriadis özellikle böyle bir yaklaşımın, "mut-

lak yeninin radikal ötekiliğini, sıradan olmayan yeniliğini" mümkün kılarak, nasıl tarihin belirlenimci-olmayan bir kuramını gündeme getirdiğini irdeler.

Castoriadis belirlenimci-olmayan bir tarih kuramına ağırlık vermekle birlikte, psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretim süreçlerine ve bu süreçlerde içkin kaçınılmaz belirlenimsizlik noktalarına ilişkin özetlediğimiz kuram, tarihsel "açıklık" ve belirlenimsizliğin daha ayrıntılı bir kuramını sağlar. Bundan başka, belirlenimsizlik noktalarının tespiti, yeninin fiili olarak nasıl meydana geldiği üzerine birtakım görüşlerin geliştirilmesine imkân verir.

Tarihsel değişimin bariz bir kaynağı, kendilerini ve toplumsalı sorunlaştıran ve özel olarak radikal nitelikte bir toplumsal dönüşüm yaratmayı amaçlayan toplumsal faillerin potansiyel olarak sergileyebileceği üst düzey özerkliktir. Bir kere bu özerklik düzeyinin olabilirliği olumlandığında, bunun aslında "radikal olarak yeni"nin ortaya çıkışının kaynaklandığı yer olduğu görülebilir. Açık ki, bu tür eylem bir noktada kolektif nitelik kazanacaktır, ama kaynaklandığı yer bireyin böyle bir projeyi başlatma yetisi olarak kalır. Ne var ki, bu tür eylemler bilinen tarih bağlamında nadiren görülür. Castoriadis bu anlamda özerkliğin bir toplumsal imkân olarak mevcut olduğu söylenebilecek birkaç tarihsel örneğe işaret etmiş ve o zaman bile bunun sınırlı sayıda insanı ilgilendirdiğini belirtmiştir. Aynı şekilde P. Anderson da "kamusal amaçlar [...] ezici bir çoğunlukla genelde toplumsal ilişkileri dönüştürmeye yönelmemiştir [...] öncülerine, bütün toplumsal yapıları yaratma ya da yeniden şekillendirmeyi amaçlayan bilinçli bir program dahilinde, kolektif varoluş tarzının yazarları payesi vermiş kolektif projeler görece yakın tarihin eseridir"[3] diye yazar. Bu yüzden, özgün olarak ve bilinçli bir biçimde radikal toplumsal dönüşümü amaçlayan bireysel ve kolektif eylem, önemli olmasına rağmen, tarihsel değişimin asli kaynağı olarak görülemez.

Bireyin toplumsala araçsal/akılcı uyarlanması da, küçük ölçekli de olsa, tarihsel değişimin bir kaynağı olabilir. Bu tür uyarlanma

---

3. P. Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londra, 1980, s. 204.

belli oranda, bir bütün olarak toplumsal açısından nihai sonucu ve etkilerinin önceden belirlenememesi anlamında, bir belirlenimsizlik ima eder. Bu nedenle, yeni öğelerin gündeme girmesi her zaman bir ihtimal olarak vardır. (Sıkça dile getirilen "eylemin istenmeyen sonuçları" ibaresi en çok bu durum için geçerlidir.)

Değindiğimiz iki durumdan başka, kaleme aldığımız analiz üçüncü bir ihtimalin, uzun dönemde daha radikal bir potansiyelin her zaman mevcut olduğuna işaret eder. Bu, bir toplumsal birey tarafından başlatılmış *herhangi* bir eylemde içkin yeni öğelerin işin içine katılma ihtimalidir. Bireysel ya da kolektif, her toplumsal eylem hiçbir zaman mekanik bir toplumsal yeniden üretim anlamına gelmediği, aksine zorunlu olarak belirlenimsizlik noktaları içerdiği için, toplumsal-yapısal bütünler içinde rutin olarak onları yeniden üretirken yeni ve önceden belirlenmemiş öğeleri devreye sokabilir. Elbette, bu öğeler genelde pek dikkat çekmez ve önemleri ancak zamanla ortaya çıkar. Ne var ki, betimlenen mekanizma radikal olarak yeninin, tarihte belirlenmiş-olmayanın sürekli ve zorunlu olarak ortaya çıkışını güvenceye alan temel bir ilkeyi sağlar. Tarihin "açıklığı" ve ""belirlenimsizliği" bu şekilde, özellikle toplumsal dönüşümü amaçlayan insan eylemi yanında düşünülmeden yapılan gündelik tavırlarda devreye giren, görünüşte önemsiz ve zamanında pek göze batmayan yeni öğelere ya da toplumsal çevreye araçsal uyarlanmanın istenmeyen sonuçlarına kadar izlenebilir. Bunların toplam etkisi, insan toplumunun biçimlerindeki şaşırtıcı bir çeşitlilik ve çoğulluk, verili önbelirlenimlere ya da doğal çevreye uyarlanmaya indirgenmesi imkânsız bir zenginliktir.

Demek ki, hiçbir tam belirlenim iddiasında bulunmaksızın, tarihte –ister toplumsal biçimler, yapılar, kurumlar isterse söylemler biçiminde olsun– yeninin her zaman mevcut ortaya çıkış ihtimalini destekleyen bir kuram ortaya konabilir. Artık toplumsal yeniden üretimin sonucunun hiçbir zaman tam olarak belirli olmadığı ve bu yüzden yapısal bütünler içinde yeni öğelerin ortaya çıkmasının her zaman mümkün olduğu inandırıcı bir biçimde savunulabilir.

Ancak unutulmamalıdır ki, bu kuram yalnızca yeninin ortaya çıkış ihtimaline ve mekanizmalarına gönderme yapar. Ortaya çıkan

yeni öğelerin varlıklarını sürdürüp sürdüremeyecekleri ve/veya önemli hale gelip gelemeyecekleri tamamen başka bir meseledir. Bazı toplumsal kendilikler kalıcı olurken ötekilerin neden olamadıkları sorusu muhtemelen, her örnekte özgün olan, dolayısıyla özgün bir soruşturma gerektiren şimdiki ve geçmiş koşulların bir fonksiyonudur ve göründüğü kadarıyla nedensel analize izin verir. Aynı şekilde, her zaman mevcut değişim ihtimali, önemli oranda çeşitlilik gösterebilen ve aynı zamanda öteki, dışsal unsurların da bir fonksiyonu olan bu değişimin oranı hakkında hiçbir şey ima etmez. Burada özetlenen, tarihin "açıklığı" ve dolayısıyla bir genel tarih kuramının imkânsızlığı iddiasını destekleyen bir dizi ana ilke ve temel mekanizmalardır.

Bir toplumsal pratik kuramına doğru: Toplumsal bilimin varlığı bizatihi toplumsal pratik ve "anlamın" kuramsallaştırılabilir olması koşuluna bağlıdır. Bilinen bir yöntem, pratiği, katılan faillerin taşıdığı fikirler ve düşünceler olarak bilinçli anlama indirgemektir. Buna paralel olarak, açık, bilinçli bir anlam tarafından yönlendirilmediği görülen eylem, belki de saf halde bir (psiko) dinamik doğanın amaçları ya da güdüleri tarafından yönlendirilmiş, "anlamsız" olarak değerlendirilir. Bu şekilde toplumsal, böyle bir indirgemeciliğin getirdiği tüm zaaflarla birlikte fikirlere ya da doğaya indirgenir.

Ne var ki, toplumsal pratiği kendi özgünlüğü içinde, zorunlu olarak bilinçli fikirlere ya da düşünceler düzeyine indirgenmeyen bir toplumsal düzey olarak kuramlaştırmak mümkündür. Bu imkâna toplumsal düşünce tarihi içinde birçok kez işaret edilmiştir. Doğaya ya da bilince indirgenemez bir toplumsal düzeyin –toplumsalın bilinçdışı düzeyi olarak kuramlaştırdığımız düzeyin– varlığından bahsettiğini bildiğimiz çoğu kuramcının aklında olan aslında pratik alanıydı. Marx'ta "maddi düzey", "insanın maddi ilişkisi" (ve "üretim") asıl olarak toplumsal pratiğe gönderme yapar. Verili bir toplumun kavramsal fikirlerini (örneğin, "ritler") üreten "toplumsal yaşam" derken Durkheim'ın aklında olan toplumsal pratik-

tir. "Kalıntılar"dan söz eden Pareto için de aynı şey söylenebilir. Weber'in eylem tipleri pratiğe gönderme yaparken, Mead de benzer bir biçimde "birincil toplumsal anlam"ın "toplumsal eylemde mevcut" olduğunu düşünür. Ne var ki, pratiğin indirgenemezliği ancak özcü bir çerçeve (Marx ya da Weber'de görüldüğü gibi) ya da *a priori* bir epistemolojik konum (Durkheim ya da Pareto'da görüldüğü gibi) varsayımı temelinde savunulabilirdi. Çağdaş kuramcılar arasında Bourdieu, "düşünümsel açıklamalar"dan farklı özgün kipi ve "biçimsel işleyişler"e indirgenemezliğini savunarak, pratik sorununu açıktan dile getirmiştir. Bourdieu ayrıca bu kipi, "pratiğin mantığı"nı, zorunlu olarak bilinçten geçmeksizin pratiği yeniden üreten habitus'un "yapılaşmış eğilimleri"yle ilişkilendirir. Ancak Bourdieu "pratiğin mantığı"nı son tahlilde formel/söylemsel operasyonların mükemmel olmayan bir çeşitlemesine indirger.

Toplumsal işleyişin ve varoluşun bir pozitif düzeyi olarak toplumsalın bilinçdışı düzeyinin tanınması toplumsal pratik kuramı için alternatif bir çerçeve sağlar. Pratik artık, bilinçli ve kavramsal düşünce düzeyiyle birlikte, toplumsal bilinçdışı boyutun *bir* düzeyi olarak kuramlaştırılabilir.

Bilinçdışında içselleştirilen toplumsal öğeler ve bilinçdışının toplumsal bakımdan etkilenmiş yapılaşması hem bilinç ürünlerinin hem de bireysel toplumsal eylemin altında yatar. Aynı zamanda, her bilinçdışı yapılaşma her zaman toplumsal kaynaklı da olan "anlam" taşır (çünkü hem psişik temsilcilerin kaynağı toplumsaldır hem de bilinçdışı psişik enerjinin yapılaşması toplumsal etkilerin bir işlevidir). Bu anlam, düşüncelerde ya da fikirlerde kavramsal dil biçiminde dışa vurulan açık anlamın ardında durur ama aynı zamanda kökleri bilinçdışında olan her "güdülenim" ya da niyetle de taşınır. Ve bu tür güdülenim ve niyetler pratiği (zorunlu olarak bilinçten geçmeksizin) doğrudan etkilediğinden her eylem, gayet bağımsız hatta çağrıştırdığı herhangi bir bilinç ve açık anlamla çelişkili olarak, her zaman bilinçdışına gönderme yapan başka bir (toplumsal) anlam boyutu taşır. Buradan hareketle, toplumsal anlamın özgün bir boyutunun toplumsal pratik düzeyine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlam düzeyi, doğrudan toplumsalın bilinçdışı boyutunu

gösterir ve pratiği çağrıştıran ve muhtemelen yönlendiren tanımlanabilir bilinçli fikirler ya da normlardan ayrı düşünülmelidir. Hem fikirler hem de normlar bütün bir eylem ve pratik sürecinin parçalarıdır ama aralarında zorunlu bir uygunluk varsayılamaz.[4]

Dahası, toplumsal pratiklere katılım da, yalnızca çocuklukta değil bireyin bütün yaşamı boyunca, bilinçdışı düzeyde etkiler üretir. Önemli ötekilerle etkileşim, özdeşleşme nesneleri sağlar ve egoyla süperegonun gelişim sürecinde içselleştirilmiş nesnelerin içgüdüsel yatırımında belirleyici bir rol oynar. Yetişkinlikte toplumsal pratiklere katılımın da (Foucault'nun "disiplinler", Althusser'in "maddi pratikler" ve Sohn-Rethel'in "toplumsal mübadele" modeline göre) psişede sürekli ve bilinçdışı nitelikte değişimler yarattığı söylenebilir. Bu "değişimler"in daha sonra bilinçli düşüncede ("ideoloji" ya da "bilgi" olarak) kendini açığa vurabilmesi, değişimlerin belli bir "anlam" aktarılması anlamına geldiğini gösterir. Dolayısıyla, toplumsal pratik hem katılan bireylerin bilinçdışının anlamlı bir yapılaşmasının kaynağı hem de kendisi (her zaman anlamlı) bilinçdışı güdülenimlerin ve niyetlerin sonucu olabilir.

Bu yolla, bir "pratik kuramı" için kuramsal temel sağlanmış olur. Klasik kuramcıların pratik vurguları kabul edilebilir ama aynı zamanda daha genel bir kuramsal çerçeveyle desteklenir. Anlam ve pratiğin mantığı, bilinçdışı ve onun oluş kipiyle bağlantılandırılarak, Bourdieu'nün "pratiğin mantığı"na uygun bir kuramlaştırma da yapılabilir. Pratikle habitus arasındaki bağlantı, pratikle bilinçdışının toplumsal yapılaşması arasındaki bağlantıdır. Aynı zamanda, Bourdieu'nün pratik düzeyine atfettiği özgün kip, toplumsalın bilinçdışı boyutunun tamamını içine alacak şekilde genişletilmiştir. Aslında pratiğe özgü anlam düzeyinin kuramlaştırılması imkânı ve

---

4. Pratik ve özgünlüğünün kuramlaştırılması ancak ve ancak bilinçdışını etkileyen bütün unsurlar ve bu etkilerin olası tezahürlerinin farklı biçimleri biliniyorsa mümkündür. Eğer böylesi etkiler (Lacan'da olduğu gibi) "simgesel"in etkisiyle ya da (Castoriadis'te olduğu gibi) "temsillerin" edinilmesiyle sınırlıysa, bilinçdışının yapılaşmasıyla toplumsal pratiğin özgünlüğü arasındaki bağlantı tanınamaz. Pratik sorunuyla ilgili olarak, bilinçdışının toplumsal yapılaşmasının kapsamlı bir kuramının önemi ve bunun tek yanlı anlatımlar karşısındaki üstünlüğü ortaya çıkmıştır.

bunun sonucunda katılan bireylerin bilincinden bağımsız olarak bu anlamı analiz etme imkânı, toplumsalın bilinçdışı boyutunun kuramlaştırılmasının izin verdiği en önemli katkılardan biridir.

Bu özelliklerin toplumsal pratiğe ilişkin indirgemeci olmayan bir kuramın yalnızca temel kuramsal ilkeleri olduğu unutulmamalıdır. Kuramsal zeminin daha fazla irdelenmesi ve bu ilkelerin özgün toplumsal analizlere uygulanması henüz gerçekleştirilmiş değildir. Biz yalnızca pratiğe uygun anlam düzeyine, bilinçdışına gönderme yaptığından, genelde bilinçdışına nasıl yaklaşılıyorsa öyle yaklaşılması, yani hiçbir zaman nihai ya da kesin olmaksızın bu anlamı belirgin ve kavramsal kılan bir yorumlama işlemine tabi tutarak yaklaşılması gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu anlama yaklaşmanın iki olası yolundan bahsedilebilir. Birincisi, davranışa dayanak oluşturan güdülenimler temelinde *bireysel* toplumsal eylemi yorumlama ve bu güdülenimlerin toplumsal şekillenişini çıkarma imkânıdır. Bu yol hem birey düzeyinde rutin toplumsal yeniden üretimin analizi hem de büyük ölçekli toplumsal hareketlerin analizi açısından değer taşır. İkinci yol, toplumsal yapı ya da kurumlarda içkin "anlam"ı tespit etme imkânıyla ilgilidir; bu anlam, yapı ya da kurumları destekleyen belirgin fikirler ya da ideolojilerden bağımsız olarak, o yapı ya da kurumların gerektirdiği pratikler aracılığıyla üretilir ya da yeniden üretilir. Dolayısıyla, okul, kilise, devlet, ekonomi ya da şirket gibi örgütlenmelerin "anlamı" bir yanda bu örgütlenmeler eşliğinde gelen açık söylemlere göre ve öte yanda bünyelerinde gerçekleşen pratiklerde içkin "anlam"a göre analiz edilebilir. Sözü edilen iki anlam düzeyi birbirini tamamlayabilir ya da düzeylerden biri diğeriyle çelişebilir.[5] Toplumsal pratiğe yaklaşmanın bu ikinci yolu özel olarak *toplumsal* bir incelemedir ve bireysel güdülenimlerin hiçbir analizini içermez. Bu anlamın bilinçdışı orijini sadece oluş kipine göre yönlendirmeler sağlar. Ne var ki, iki durumda da, pratikte içkin anlam, hiçbir zaman nihai ya da tamamlanmış olamayan yorum yoluyla, ancak tahmin edilebilir.

---

5. Toplumsalın en ilginç bazı analizleri böylesi çelişkiler var olduğunda ortaya çıkar. Buna klasik bir örnek Marx'ın, toplumun ekonomik işlevinin ideoloji düzeyine çarpıtılarak yansıdığı vurgusudur.

Toplumsal bilginin doğası: Buraya kadar neredeyse sadece, epistemolojik sorunlar yerine toplumsalın oluş biçimiyle, oluş kipiyle ilgili sorunlar üzerinde durduk. Ne var ki, "ontolojik" ve epistemolojik sorunlar her zaman iç içe geçmiş olduğundan, ileri sürmüş olduğumuz argümanlar şimdi kısaca değineceğimiz bir toplumsal bilgi kuramına imalarda bulunur. Toplumsal, ancak onun çok yönlü olduğunu ve bir "boyutlar" çokluğu içerdiğini kabul edersek başarıyla analiz edilebilir. Bu "boyutlar"ın, analitik amaçlarla, toplum bilimsel soruşturmanın dolaysız veri –somut eylemler ve "bilinç ürünleri"– olarak karşılaştığı nesnelerin arkasında işlediği ileri sürülebilir. Biyolojik olarak verili ve dolayısıyla sabit olana, toplumsal eylemin belirleyicilerine, ayrıca topluma doğal çevresi tarafından dayatılan sınırlamalara gönderme yapan bir doğal/biyolojik boyut vardır. Hem toplumsal hem de doğal çevreye araçsal bir uyarlanma da dahil, salt bilinçli egonun akılcı değerlendirmeleri tarafından yönlendirilen eylemlere gönderme yapan bir araçsal/akılcı boyut vardır. Yine mevcut çalışmanın odaklandığı, toplumsalın bireylerin bilinçdışı aracılığıyla yeniden üretilmesi ve bilinçdışında varoluşuna ve bilinçdışı oluşun özgün kipiyle koşullanmışlığına gönderme yapan toplumsalın bilinçdışı boyutu vardır. Bu liste bağlayıcı değildir, örneklere işaret ediyor. Dahası, farklı "boyutlar" analitik bakış açısından belki ayrıştırılabilir ama pek bağımsız olarak işlemezler; çoğu kez toplumsal süreçler çok sayıda boyutun ve nedenin toplu sonucudur.

Toplumsalın çok yönlülüğü bir kere kabul edildikten sonra, tek başına toplumsal araştırmaya özgü bir bilgi tarzı savunulamaz. Toplumsalın ne olduğu ve nasıl işlediğini bilmenin çok sayıda farklı yolu mümkün hatta zorunludur. Örneğin, bir toplumun doğal çevresi o toplum için, tam olarak doğal bilimler nasıl analiz edilip açıklanıyorsa öyle analiz edilebilir ve açıklanabilir sınırlar koyar ve anlamlar içerir. Toplumbilimsel soruşturmanın zaman ölçeği (biyolojik değişimlerin uzun zaman dilimlerine kıyasla kısa vadeli) açısından sabit olduğu varsayılan, insanda içkin biyolojik belirleyenler, kesin nedensel çıkarımlara tabi şeyler olarak da değerlendirilebilir. Böylelikle, toplumsalın belli boyutları için doğa bilimleriyle bir öz-

deşlik kurmak mümkündür.

Ama eğer yalnızca toplumsal süreçlerde odaklanırsak, böyle bir özdeşlik imkânsız hale gelir. Araçsal/akılcı eylemi betimlemek için, bu eylem mekanizmaları açıklanabilir kılınarak, farklı akılcı seçim ya da araç-amaç modelleri kullanılabilir. Ne var ki, hiçbir nedensel yasaya varılamaz ve hiçbir öngörü mümkün değildir. Bu tür bir eylemi yönlendiren ilke yeterince açıklanabilir ama sonucu belirlenimsizliğini korur. Bu durumda doğa bilimlerinin yöntemleriyle ancak sınırlı bir benzerlik kurulabilir. Toplumsalın bilinçdışı boyutunu kuramlaştırmaya kalkıştığımızda bu benzerlik bile kaybolur. Bireysel bilinçdışında içselleştirilen ve bu bilinçdışını şekillendiren toplumsal öğelerden oluşan bu boyuta nüfuz etmek pek mümkün değildir. Bilinçdışının bütün içselleştirilmiş öğeleri ve bütün biçimlenimi ancak bilinçte ve eylemdeki tezahürleri yoluyla çıkarsanabilir. Ne var ki, böylesi çıkarsamalar hiçbir zaman nihai ya da kesin değildir; bunlar her zaman yorum bağlamına bağlı yorumlamalardır. Ayrıca, toplumsal da olan bu öğeleri tespit etmek için, ortaya çıktıkları ve anlaşılabilir oldukları toplumsal bağlamların bilgisine önceden vakıf olmak gerikir. Böylelikle, toplumsalın bilinçdışı boyutunu ilgilendiren öğelerin tespiti, bilinçdışına dair her bilginin akla getirdiği bütün ek kayıtlarla birlikte, bireysel ve toplumsal analizin bir bileşimini gerektirir.

Bu boyuta, yani genelde bilinçdışına uygun yaklaşım tarzı yorumbilimdir. Ama bu "birinci derece" kavramlardan hareketle daha ileri derece kavramları tahmin eden yorumbilimden ayrı düşünülmelidir. Burada söz konusu olan kavramsal düşünceden radikal olarak farklı ve (bu düşünce için erişilebilir olsa bile) bu düşünceye indirgenemez bir düzeyi yorumlamaktır. Bilinçdışı içerik konu olduğu müddetçe, "birinci derece" kavramlar bile birer yorum olmaktan öteye gidemez. Toplumsalın bilinçdışı boyutuna ilişkin her bilgi, bir *radikal* yorumbilimi, bir tür kipten (bilinçdışı) başka bir kipe (bilinçli akli düşünce) geçişle ilgili yorumbilimi ima eder ve zorunlu kılar. Aslında, bu boyutun anlamlı ama tür olarak kavramsal düşünceden farklı olan toplumsal bir düzey olarak kuramlaştırılması, gerçekten yorumbilimsel bir işlemin zorunlu kıldığı, zorunlu bir

düzey farklılığı getirir. Ve bilinçdışında içselleştirilen öğeler ancak toplumsal yapısal bütünler içinde anlaşılabilir ve anlamlı oldukla-rından, bizim kastettiğimiz öznelci bir yorumbilimden çok yapısal bir yorumbilimdir.

Demek ki, toplumsalın bilinçdışı boyutu geleneksel yapısal yo-rumbilimde olmayan ontolojik temeli sağlar. Aynı zamanda, yo-rumbilimsel bir işlemin zorunluluğu, toplumsal temsilin farklı bi-çimleriyle birlikte toplumsal pratiği de içine alacak şekilde, ikisinin de altında yatan bilinçdışı boyuta genişletilmiştir. Fikirlerin, yo-rumbilimin geleneksel ilgi odağı olan "metin"in yorumbilimine, bir toplumsal pratik yorumbilimi eklenebilir.[6]

Ne var ki, yorumbilimsel yaklaşımın toplumsalın bilinçdışı bo-yutunun yalnızca "statik" bilgisi açsından bir değeri vardır. Bu bo-yutun psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretimde oynadığı rol önemli bir oranda kuramlaştırılmadan bırakılmıştır. Bilinçdışı psi-şik enerji yapılaşmasının mekanizmaları tespit edilebilir olmakla birlikte, yeniden üretimin sonucu belirlenimsizdir. Aslında, radikal olarak yeni öğelerin –bir önceki durumda, potansiyel olarak bile, bulunmayan öğelerin- ortaya çıkabilme ihtimali her zaman mevcut-tur. Bu ihtimalin arkasındaki hiçbir ilke ya da mekanizma, bilinçdı-şının özgün varlık kipinden ayrı olarak tespit edilemez.

Bu yüzden, toplumsalın bilinçdışı bir boyutunun varlığının olumlanması önemli epistemolojik içerimler taşır. Bu bir bütün ola-rak toplumun herhangi bir eksiksiz ya da "nesnel" bilgisine engel-dir; çünkü hiçbir zaman eksiksiz ya da kesin olarak bilinemez. Top-lumsalı kuramlaştırmak için, mantıksal olarak kurulmuş kavram sistemlerine başvurabiliriz ama kuramsal modelle "nesnesi" arasın-da bir özdeşlik kuramayız. Bourdieu'nün deyişiyle, "modelin ger-çekliği yerine gerçekliğin modelini" koyamayız. Vico'nun *verum et factum convertuntur* deyişi ("hakikat ile insani eylemler/olgular yer değiştirebilir") ancak kısmi olarak toplumsal dünyaya uygulanabi-

---

6. Gadamer'e göre, yorumbilim için temel, dilde içkin olan "açıklık"ta bulunabilir. Bu "açıklık"ın altında bilinçdışının kipliği yattığından, Gadamer'in savunduğu, çok kapsamlı bir kuramsal zemin sağlayan ve bunu pratik alanını da örtecek şekilde genişleten, toplumsal bilginin radikal tarihselliğini yeniden olumlayabiliriz.

lir. Benzer bir biçimde, psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretimde içkin belirlenimsizlik noktaları tarihin eğrisini tam olarak belirlemenin imkânsızlığını anlatır. Hiçbir yasa, hiçbir bütünlüklü şablon, hiçbir evrimci ilke, hakkında bilgimizin hiçbir zaman tam olamayacağı tarihsel gelişmeyi açıkladığını iddia edemez. Yorumbilimsel bir yaklaşım bilinçdışı boyutun varlık kipi ve işleyişine ilişkin bir derinlik sağlayabilir ancak bilgi her zaman sınırlı ve kısmi kalmaya mahkumdur.

Sonuç

Bu çalışma, tamamlanmış bir kurama göre geçici olabilir ama toplumsal-psişe kesişimine ilişkin bir kuramlaştırmanın ana tanımlayıcı çizgileri çizilmiş ve önemli bazı kuramsal sonuçlar çıkarılmıştır. Kısaca yeniden hatırlayacak olursak:

Psikanalitik kuramın belli bir yorumuna dayanan ve Castoriadis'in çalışmalarından esinlenmiş olan 3. Kısım'daki psişe analizi[1], psişenin gelişiminde toplumsal etkilerin çok net bir tespitine ve

1. En iyi halde paralel ve en kötü halde ortak ölçüye vurulamaz olmaları şöyle dursun, psikanalitik ve toplumsal kuram toplumsalın ve psişenin genel bir kuramı söz konusu olduğu müddetçe birbiri için hayati öneme sahiptir. Kuşkusuz, her ikisi de kendilerine özgü bağımsız araştırma alanlarını korur. Örneğin, kendisine kaynaklık eden analitik pratik açısından psikanalitik kuramın özgün anlamı toplumsal kuramın ilgi alanına girmez.

bu etkilerin işlediği düzeyin (bilinçli/bilinçdışı) belirlenmesine imkân verir. Bu toplumsal etkiler iki düzeyde işler: (i) derin bilinçdışı bir düzey: bu düzey, psişenin kullandığı temsil/tasavvurları, ego ve süperego faillerinin kuruluş sürecinde işselleştirilmiş nesneleri sağlar ve bu nesnelerin içgüdüsel yatırımının tipini ve düzeyini etkiler; (ii) bilinç düzeyi: bu düzey, bilinçli düşüncenin kullandığı kavramlar, simgeler ve normların bilişsel sistemlerinin yanı sıra bireyin akılcı bir biçimde uyarlandığı nesnel çevreyi sağlar.

Bu toplumsal belirlenimler, bilincin ürünleri olarak tezahür edeceklerinden ya da (toplumsal) eyleme yön vereceklerinden, yukarıda toplumsal yeniden üretimin en temel düzeyde, yani bireysel psişe üzerinden kuramlaştırılmasının ana çizgilerini belirledik. Böylelikle, 2. Kısım'da işaret edildiği gibi, Giddens ve Bourdieu'nün çizgileri boyunca ilerleyen ama (Giddens'ta olduğu gibi) bireyciliğe düşmeyen ve (Bourdieu'de olduğu gibi) genel kavramlar kullanmanın ötesine geçen, kapsamlı bir "yapılaş(tır)ma" kuramı (hem temsillerin hem de toplumsal eylem/pratiğin önemini vurgulayan bir kuram) ortaya konabilir.

Bu yeniden üretim süreçleri boyunca (bireysel) bilinçdışının rolü merkezi olarak kalır ve toplumsalın yalnızca yeniden üretilmekle kalmadığı aynı zamanda "var olduğu" bir düzeyi oluşturur. Dahası, bilinçdışının merkezi rolü bireyin bütün hayatı boyunca sürer. Bu yüzden "toplumsalın bilinçdışı bir boyutu" kanıtlanabilir bir şekilde savunulabilir; bu boyut, toplumsalın anlamlı olan (çünkü bilinçdışı her zaman anlamlıdır) ama bilince ya da "doğaya" da indirgenemeyen (çünkü bilinçdışı kendi özgün ve indirgenemez kipine sahiptir) bir düzeyinin kuramlaştırılmasını sağlar.

1. Kısım'da işaret edildiği gibi, toplumsalın böyle bir düzeyinin varlığı ve önemi, toplumsal düşünce tarihinde tekrar tekrar vurgulanmıştır (Marx'ın "maddi düzey"i, geç dönem Durkheim'ın "toplumsal hayat"ı, Pareto'nun "kalıntılar"ı, Dilthey, Husserl ve Mead'in anlamın toplumsal olarak yapılaşmış ama yine de ideal olmayan boyutu, Althusser'in "imgesel"i sadece örneklerden bazıları). Bu düzeyi bilinçdışıyla bağlantılı olarak **kuramlaştırmak**, hem daha gelişkin bir anlatım sağlar hem de bu düzeyin öteki toplumsal dü-

zey ya da kertelere indirgenmesini önler.

Daha önemlisi, bilinçdışı düzeyin varlığının tanınması ve sunulan toplumsal yeniden üretim kuramı, toplumsalın zorunlu "açıklık" ve belirlenimsizliğinin alternatif bir kuramlaştırılmasına imkân verir. Kaçınılmaz belirlenimsizlik noktaları, psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretim süreçlerinde içkindir. Birey toplumsal çevre dışında bir kendilik olarak kavranamazken, böyle bir çevreye de indirgenemez. Toplumsal etkiler yanında, öteki etkiler psişenin yapısı ve biçimlenişini belirler. Dahası, genelde toplumsal etkiler belirlenimsizlik noktalarına karışır. Bu noktaların varlığı, bilinçli/akılcı egonun araçsal özerkliğine, içselleştirilmiş nesnelerin fiili seçimlerini ve içgüdüsel yatırımını önceden tanımlamanın imkânsızlığına ve nihayet bilinçdışı düzey aracılığıyla toplumsal yeniden üretimin gerektirdiği radikal belirlenimsizliğe uygundur. Bilinçdışının özgün kipi, yapılaşmasının eksiksiz nedensel bir kuramına imkân vermez ve psişe içinde radikal olarak yeninin, belirlenmiş-olmayanın ortaya çıkış imkânını yaratır. Sonuç olarak, psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretimin sonucu hiçbir zaman tam olarak belirlenemez. Bu dinamik belirlenimsizliğe, toplumsal öğelerin bilinçdışında nasıl içselleştirildiklerini tam olarak bilmenin imkânsızlığından kaynaklanan "açıklık" eklenmelidir.

Böylelikle, 2. Kısım'da örneğini Derrida, Laclau ve Mouffe ve daha gelişmiş bir biçimde Castoriadis'te gördüğümüz düşünce geleneğinin merkezi kaygısı olan, toplumsalın "açık" olarak kuramlaştırılması, psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretim kuramından türetilebilir. (Laclau ve Mouffe'un çalışmalarının olası bir yorumunun akla getirebileceği üzere) toplumsalın fikirler alanına indirgenmesi zorunlu olmadığı gibi, (Castoriadis'in "toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magma"sının ima edebileceği) toplumsalın pozitifliğinin arkasında ve ötesinde bir aşkın düzeyin savunulması da gerekmez. Bu yüzden, toplumsalın "açık" olarak kuramlaştırılması ile yapılaş(tır)ma kuramlarının işaret ettiği yön arasında bir sentez, aslında mümkündür ve verimlidir; bu sentez, kişisel yetmezliklerden kaçınırken, yaklaşımların asıl derinliklerini korur.

Söz konusu sentez, aynı zamanda bu çalışmanın başlangıç noktalarından biri olan toplumsalın yapısal/nesnelci kuramlarına tam olarak işler bir alternatif sunar. Bir bütün olarak yapısal çerçeve korunmuş, ama toplumsal-yapısal bütünler kapalı ya da eksiksiz şekilde belirlenebilir değil, içkin olarak açık kendilikler olarak görülmüştür. Bu tür yaklaşımlar için sorun oluşturan tarih ve faillik sorunları artık daha verimli olarak ele alınabilir.

Yeniden üretim süreçlerinde belirlenimsizlik noktaları gösteriyor ki, tarihte yeninin ortaya çıkışı, erekselci ya da olmazsa belirlenimci modellere başvurmaksızın ve özellikle toplumsal dönüşüm amaçlı kasıtlı eylemi gündeme getirmek zorunda kalmaksızın, toplumsal yeniden üretim içinde her zaman ve zorunlu olarak içkin bir şey olarak kuramlaştırılabilir. Tam da bu belirlenimsizlik nedeniyle, toplumsal belirlenimlerin/etkilerin derin ve temel rolüne rağmen, bireyin özerkliği –ve dolayısıyla herhangi bir kolektivitenin özerkliği– de olumlanabilir. Bundan başka, özerklik düzeyleri tespit edilebilir: bilinçli/akılcı egoya uygun "alt" düzey bir araçsal özerklik yanında, bilinçli ego aracılığıyla zorunlu olarak tezahür eden ama bilinçdışı aracılığıyla toplumsal yeniden üretimden gelen radikal belirlenimsizliğe uygun "üst" düzey bir özerklik. Böylelikle 1. Bölümde Marx'ın çalışmalarına göre savunulan ve 2. Bölümde bir dizi başka düşünür açısından yeniden ele alınan savın kanıtlandığı söylenebilir: Doğaya ya da bilince indirgenemez bir toplumsal düzeyin kuramlaştırılması, aslında bireysel özerklik ve tarihsel değişim meselelerinin getirdiği sorunların üstesinden gelme yolunda vazgeçilmez bir önem taşır; böyle bir düzey toplumsal yeniden üretim süreçlerinde bilinçdışının merkezi rolünü gösterir.

Aynı zamanda, toplumsal pratiğin özgünlüğüne ilişkin bir kuram da sunulabilir. Toplumsal pratik, bilinçdışı belirleyenlerin olası doğrudan tezahürlerinin bir mekânı olmasıyla ve bilinçdışının her zaman "anlamlı" doğasıyla, çağrıştırdığı bilinçli anlamların yanı sıra ve bunlar dikkate alınmaksızın her zaman anlamlı olarak kuramlaştırılabilir. Dolayısıyla, söylem ve fikirler düzeyinden farklı bir özgünlük ve etkiye sahip ama aynı zamanda her zaman toplumsal bir "anlam" da taşıyan bir düzey olarak pratik düzey kuramlaş-

tırılabilir. Böylelikle, Bourdieu'nün bir ihtiyaç olarak gördüğü ve birçok klasik kuramcının yazılarında işaret edilen bir "pratik kuramı"nın temeli atılmıştır.

Son olarak, toplumsalın bilinçdışı bir boyutunun varlığını tanımak, toplumsal bilginin kipine ilişkin belli çıkarımlar yapılmasına imkân verir. Toplumsal olguların altında yatan ama hiçbir zaman doğrudan erişilemeyen ya da tezahürleriyle tek boyutlu olmayan bilinçdışı boyut, toplumsalın bir bütün olarak tam, nihai ya da nesnel bir bilgisine imkân vermediği gibi radikal bir yorumbilimsel yaklaşımın zorunluluğunu –ve teorik temelini– ortaya koyar.

Önerilen kuramsal öğeler, geleneksel açmazlardan kurtulmanın bir yolunu gösterir ve olası bir alternatif yaklaşımı özetler. Toplumsal pratiğin kuramlaştırılmasının getirdiği sorunlar yanında, faillik, tarih ve toplumsal bilgi sorunlarına ilişkin, bu çalışmanın 1. Kısım'ında belirtilen amaçlara büyük oranda erişildiğini söyleyebileceğimiz gibi, ortaya atılan hipotezlerin de verimli olduğu görülmüştür. Bireysel psişe aracılığıyla toplumsal yeniden üretime ilişkin bir model özetlenmiş ve "toplumsalın bilinçdışı bir boyutu"nun varlığı ve önemi savunulmuştur. Bu arada, yapılaş(tır)ma kuramları ve toplumsalın açık bir kuramını savunan yaklaşımlar arasında bir sentezin mümkün olduğu sonucuna varılmış ve psikanalitik kuramın özgün bir yorumunun hayati önemi vurgulanmıştır. Buradaki hamleler, kuşkusuz, hâlâ büyük oranda keşfedilmemiş ama paradoksal olarak genel doğrultusu çok önceleri belirlenmiş bir yolda atılan tedirgin adımlardır sadece.

Kaynakça

Adorno, T., "Sociology and Psychology", *New Left Review*, no. 47, 1968

Althusser, L., "Contradiction and Overdetermination" (1962), "Marxism and Humanism" (1965), *For Marx*, Harmondsworth, 1969

—, "Eléments d'autocritique" (1974), *Essays in Self-Criticism*, Londra, 1976

—, "Lenin and Philosophy" (1968), "Lenin before Hegel" (1969), "Ideology and Ideological State Apparatuses" (1970), ve "Freud and Lacan" (1969), *Lenin and Philosophy*, Londra, 1977

—, "The Object of Capital" (1968), "From Capital to Marxs Philosophy" (1968), L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital*, Londra, 1970

Amin, S., *Accumulation on a World Scale*, Sussex, 1974

Anderson, P., *Arguments within English Marxism*, Londra, 1980

Archer, M., "Morphogenesis vs. Structuration", *British Journal of Sociology*, c. 33, no. 4, 1982

Balibar, E., "The Basic Concepts of Historical Materialism", L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital*, Londra, 1970

—, "Sur la dialectique historique", *Cinq etudes du materialisme historique*, Paris, 1974

Balint, M., "Critical Notes on the Theory of Pregenital Organisations of the Libido" (1935) ve "Early Developmental Stages of the Ego. Primary Object-love" (1937), *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, Londra, 1952

Barthes, R., *Mythologies* (1957), Londra, 1973

Baudrillard, J., *The Mirror of Production* (1968), St. Luis, 1975

Bernstein, B., "Elaborated and Restricted Codes: Overview and Criticisms", *The Structuring of Pedagogic Discourse*; 4. Cilt, *Class, Codes and Control*, Londra, 1992

Bhaskar, R., *The Possibility of Naturalism*, Londra, 1989

Blumer, H., "Society as Symbolic Interaction", A.M. Rose (der.), *Human Behaviour and Social Processes*, Londra, 1962

Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1979), Londra, 1984.

—.,*The Logic of Practice* (1980), Cambridge, 1990

—.,*Homo Academicus* (1984), Cambridge, 1988

—.,*Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977

—.,"The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, c. 14, no. 6, 1985

Bourdieu, P. ve Passeron, J.C., *Reproduction in Education, Society and Culture* (1970), Londra, 1977

Buckley, W., *Sociology and Modern Systems Theory*, New Jersey, 1967

Castoriadis, C., "Fait et A faire", G. Busino vd., *Autonomie et autotransformation de la societe: La philosophie militante de C. Castoriadis*, Geneve, 1989.

—.,*The Imaginary Institution of Society* (1975), Cambridge, 1987

—., "Modern Science and Philosophical Interrogation" (1973), ve "Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves" (1975), *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, 1984
—, "Power, Politics, Autonomy" (1988), *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford, 1990
—, "Psychanalyse et politique" (1987), *Le monde morcelé*, Paris, 1990
—, "Le regime social de la Russie" (1978), "La logique des, magmas et la question de l'autonomie" (1981), ve "Institution de la societe et religion" (1982), *Domaines de l'homme*, Paris, 1986
—, "The State of the Subject Today" (1986), çeviri, *Thesis Eleven*, no. 24, 1989
Chodorow, N., "Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", *Theory and Society*, no. 14, 1985
—, *The Reproduction of Mothering*, Los Angeles, 1978
Chomsky, N., *Language and Mind*, New York, 1972
Cohen, G.A., K. *Marxs Theory of History: a Defence*, Oxford, 1978
Collins, R., "Interaction Ritual Chains, Power and Property: the Micro-Macro Connection as an Empirically Based Theoretical Problem", J. Alexander (der.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, 1987
—, On the Micro-foundations of Macro-sociology, *American Journal of Sociology*, c. 86, 1981
Comte, A., *Physique sociale* [dersler 46-60: *Cours de philosophie positive* (1830-42)], Paris, 1975
Cutler, A., Hindess, B., Hirst, S. ve Hussain, A., *Marx's Capital and Capitalism* Today, 2 cilt, Londra, 1977
Deleuze, G. ve Guattari, F., *Anti-Oedipus* (1972), Londra, 1984
Derrida. J., "The Ends of Man" (1968), ve "Différance" (1968), *Margins of Philosophy*, Brighton, 1982
—," Genesis and Structure and Phenomenology" (1959), "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" (1966), ve "Freud and the Scene of Writing" (1966), *Writing and Difference*, Londra, 1978
—,*Of Grammatology* (1967), Baltimore, 1976
—,*Positions* (1972), Londra, 1987
Dews, S., *Logics of Disintegration*, Londra, 1987
Dickson, D., *Alternative Technology and the Politics of Technical* Change, Londra,1974
Dilthey, W., *Selected Writings*, H. Rickman (der.), Cambridge, 1976
DiMaggio, P., "Review Essay on P. Bourdieu", *American Journal of Sociology*, c. 84, no. 6, 1979
Dinnerstein, D., *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*, Londra, 1976 (ABD'de The *Mermaid and the Minotaur* adıyla yayımlandı)
Durkheim, E., *The Division of Labour in Society* (1893), Londra, 1984
—,*Elementary Forms of Religious Life* (1912), Londra, 1961
—,*The Rules of Sociological Method* (1901), Londra, 1982
—, "Individual and Collective Representations" (1898), E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Londra, 1953
Elliot, A., *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Londra, 1992
Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985
—, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, 1989
Erikson, E., "The Problem of Ego Identity" (1956), *Identity and the Life Cycle*, New York, 1980
Fairbairn, R.D., "Object Relationships and Dynamic Structure" (1946), ve "A Synopsis

of the Development of the Authors Views Regarding the Structure of the Personality" (1951), *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londra, 1952
Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge* (1969), Londra, 1972
—,*Discipline and Punish* (1975), Harmondsworth, 1979
—, "What Is an Author?" ve "What Is Enlightenment?" P. Rabinow (der.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, 1986
—, *The Order of Things* (1966), Londra, 1974
Freud, S., *Beyond the Pleasure Principle* (1920), Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 11, Harmondsworth, 1984. Freud'un eserlerinin bu basımı 15 ciltlik Penguin/Pelican Freud Library'dir (S.F.L.) ve Standart Edition'ın ciltsiz olarak yeniden basımıdır.
—,*Civilization and its Discontents* (1929), S.F.L. 12, Harmondsworth, 1985
—,*The Ego and the Id* (1923), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984
—, "The Dissolution of the Oedipus Complex" (1924), ve "Some Psychical Consequences of theAnatomical Distinction Between the Sexes" (1925), S.F.L. 7, Harmondsworth, 1977
—, *The Future of an Illusion* (1927), S.F.L. 12, Harmondsworth, 1985
—, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), S.F.L. 12, Harmondsworth, 1985
—, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1926), S.F.L. 10, Harmondsworth, 1979
—, "Instincts and Their Vicissitudes" (1915), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984
—, *The Interpretation of Dreams* (1900), Penguin/Pelican Freud Library (S.F.L.) 4, Harmondsworth, 1976.
—, "Mourning and Melancholia" (1 915), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984
—, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), S.F.L. 2, Harmondsworth, 1973
—, *Obsessive Actions and Religious Practices* (1907), S.F.L. 13, Harmondsworth, 1985
—, "On Narcissism: An Introduction" (1914), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984
—, "An Outline of Psychoanalysis" (1938), S.F.L. 15, Harmondsworth, 1986
— "Repression" (1915), S. F. L. 11, Harmondsworth, 1984
—,*Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), S.F.L. 7, Harmondsworth, 1977
—,*Totem and Taboo* (1913), S.F.L. 13, Harmondsworth, 1985
—, "The Unconscious" (1915), S.F.L. 11, Harmondsworth, 1984
Fromm, E., *The Sane Society*, Londra, 1956
Gadamer, H.G., *Truth and Method*, Londra, 1979
Gane, M., "Giddens and the Crisis of Social Theory", *Economy and Society*, c. 12, no. 3, 1983
Garfinkel, H., "What Is Ethnomethodology?" (1967), *Studies in Ethnomethodology* (1968), Cambridge, 1984
Geras, N., "Post Marxism?", *New Left Review*, no. 163, 1987
Gashe, R., *The Tain of the Mirror*, Cambridge, 1986
Giddens, A., *Central Problems in Social Theory*, Londra, 1979
—,*The Constitution of Society*, Cambridge, 1984
—,*The Nation-state and Violence*, Cambridge, 1985
—,*New Rules of Sociological Method*, Londra, 1976
—,*Profiles and Critiques in Social Theory*, Londra, 1982
—,*Studies in Social and Political Theory*, Londra, 1979
Glucksmann, A., "A Ventriloquist Structuralism" (1967), *New Left Review*, no. 72, 1972
Godelier, M., *The Mental and the Material* (1984), Londra, 1986
Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, 1959

Goldmann, L., "Structuralisme, marxisme, existentialisme", *Praxis*, no. 8, 1966
Gunthrip, H., *Personality Structure and Human Interaction*, Londra, 1961
Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985), Cambridge, 1990
—, *The Theory of Communicative Action* (1981), 2 cilt, Cambridge, 1987
Hartman, H., "Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego" (1952), *Essays on Ego Psychology*, Londra, 1964
—, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (193 8), New York, 1958
Hindess, B. ve Hirst, P., *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra, 1975
Honneth, A., "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on P. Bourdieu's Sociology of Culture", *Theory, Culture and Society*, c. 3, no. 3, 1986
Hunter, A., "Post-Marxism and the New Social Movements", *Theory and Society*, no. 17, 1988
Husserl, E., *Cartesian Meditations* (1931), Dordrecht, 1960
The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (1954), Evanston, 1970
Illich, I., *Deschooling Society* (1971), Harmondsworth, 1976
Jacobson, E., *The Self and Object World*, Londra, 1964
Jenkins, R., "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", *Sociology*, c. 31, 1982
Jung, C.G., "Instinct and the Unconscious" (1919), ve "On the Nature of the Psyche" (1947), *Collected Works*, c. 8, Londra, 1960
—, "Archetypes of the Collective Unconscious" (1954), *Collected Works*, c. 9, Kısım 1, Londra, 1959
Kernberg, O., *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York, 1976
Klein, M., "The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego" (1930), *Love, Guilt and Reparation: Works 1921-1945*, Londra, 1988
—, "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant" (1952), *Envy and Gratitude: Works 1946-1963*, Londra, 1988
Lacan, L, "Aggressivity in Psychoanalysis" (1948), "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (1953), "On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis" (1958), ve "The Direction of Treatment and the Principles of Its Power" (1958), *Ecrits: A Selection*, Londra, 1977
—, "Remarque sur le rapport de D. Lagache" (1961), *Ecrits*, Paris, 1966
Laclau, E., "New Reflections on the Revolution of Our Time", *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, 1990
—, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra, 1977
Laclau, E. ve Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, 1985
—, "Post Marxism without Apologies", *New Left Review*, no. 166, 1987
Laplanche, J., *Life and Death in Psychoanalysis* (1970), Baltimore, 1977
—, *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford, 1989
Laplanche, J. ve Leclaire, S., *The Unconscious: A Psychoanalytic Study* (1961), Yale French Studies, no. 48, 1972
Laplanche, J. ve Pontalis, J.B., "Fantasy and the Origins of Sexuality", *The International Journal of Psychoanalysis*, c. 49, 1968
—, *The Language of Psychoanalysis* (1967), Londra, 1988
Lasch, C., *The Culture of Narcissism*, New York, 1979
—, *Heaven in a Heartless World: the Family Besieged*, New York, 1977.
—, *The Minimal Self*, Londra, 1985
Leach, E., *Levi-Strauss*, Londra, 1970

Lefort, C., "The Image of the Body and Totalitarianism" (1979), ve "The Logic of Totalitarianism" (1980), *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, 1986
Levi-Strauss, C., *The Elementary Structures of Kinship* (1949), Boston, 1969
—, "Introduction to the Work of M. Mauss", M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950
—,*Myth and Meaning*, Londra, 1978
—, "Structural Analysis in Linguistics and Anthropology" (1945), "Language and the Analysis of Social Laws" (1951), ve "Social Structure" (1952), *Structural Anthropology I*, Londra, 1968
Lorenz, K., *On Aggression*, Londra, 1976
Luhmann, N., "The Differentiation of Society" (1977), *The Differentiation of Society*, New York, 1982
Lukacs, G., "Class Consciousness" (1920), *History and Class Consciousness*, Londra, 1971
Mahler, M. vd., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Londra,1975
Marcuse, H., *Eros and Civilisation* (1956), Londra, 1987
Marx, K., *Capital* (1867), 3 cilt, Lawrence and Wishart, Londra, 1954. Basılmamış bölüm için Penguin baskısı (Harmondsworth, 1976) 1. Cilde bakınız .
—, "Preface to A contribution to a critique of political economy" (1859), K. Marx ve F. Engels, *Selected Works*, 2 cilt, c. 1, Londra,1953
—, "General Introduction to Grundrisse" (1857), *The German Ideology*'ye ek, C.J. Arthur (der.), Londra, 1974
—,*Grundrisse* (1858), D. Mclellan (der.), Londra, 1980
—, "On the Jewish Question" (1843), ve *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, c. 3, Londra, 1975
Marx, K. ve Engels, F., *The German Ideology* (1846), c. 1. Arthur (der.), Londra, 1974
Mead, G.H., *Mind, Self and Society*, C. Morris (der.), Chicago, 1962
Merton, R., "Manifest and Latent Functions" (1948), *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1963
Mill, J. S., *A System of Logic* (1843), Londra, 1967
Miller, S.B., *Domination and Power*, Londra, 1987
Mouzelis, N., *Back to Sociological Theory*, Londra, 1991
—, "Marxism or Post-Marxism?", *New Left Review*, no. 167, 1988
Pareto, V., *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (1916), 2 cilt, New York, 1963
Parsons, T., "A Paradigm of the Human Condition", *Action Theory and the Human Condition*, New York, 1978
—, "Psychoanalysis and the Social Structure" (1948), *Essays in Sociological Theory*, New York, 1954
—,*The Social System*, Londra, 1951
—, "Some Problems of General Theory in Sociology" (1970), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977
—,*The Structure of Social Action* (193 7), New York, 1968
—, "Superego and the Theory of Social Systems" (1952), ve "Social Structure and the Development of Personality" (1958), *Social Structure and Personality*, Londra, 1964
Parsons, T., Bales, R. vd., *Family, Socialisation and Interaction Process*, Londra, 1956
Parsons, T. vd., "Some Fundamental Categories in the Theory of Action", T. Parsons ve E. Shills (der.), *Towards a General Theory of Action* (1951), New York, 1962
—, *Working Papers in the Theory of Action*, New York, 1953

Passineti, L., *Lectures on the Theory of Production*, Londra, 1977
Piaget, J. ve Inhelder, B., *The Psychology of the Child* (1966), Londra,1969
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, 1972
Ricceur, R, *Freud and Philosophy*, New Haven, 1970
—, "Image and Language in Psychoanalysis" (1976), J. Smith (der.) *Psychoanalysis and Language: Psychiatry and the Humanities*, c. 3, New Haven, 1978
—, "Structure and Hermeneutics" (1963), ve "Structure, Word, Event" (1967), *The Conflict of Interpretations*, Evanston, 1974
Roemer, J., *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, 1982
—, (der.), *Analytical Marxism*, Cambridge, 1986
Rousseau. J. J., "Discourse on the Origin of Inequality" (1755), ve Social Contract (1762), *The Social Contract*, Londra, 1973
—, *Emile: or, On Education*, New York, 1979
Ryan, M., *Marxism and Deconstruction*, Baltimore, 1982
Saussure, F. de, *Course in General Linguistics* (1916), Londra, 1974
Savage, S., *The Theories of T. Parsons*, Londra, 1981
Segal, H., "Notes on Symbol Formation" (1957), *The Work of Hanna Segal*, New York, 1981
Shutz, A., "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action" (1953), *Collected Papers I*, The Hague, 1962
—,*The Phenomenology of the Social World* (1932), Londra, 1972
—, "Some Structures of the Life-World", *Collected Papers* III, The Hague,1970
Schutz, A. ve Parsons, T., *The Correspondence of A. Schutz and T. Parsons*, R.H. Grathoff (der.), Bloomington, 1978
Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1784), Indianapolis, 1976
Sohn-Rethel, A., *Intellectual and Manual Labour*, Londra, 1978
Spencer, H., *First Principles* (1862), H. Spencer, *Structure, Function and Evolution*, S. Adreski (der.), Londra, 1971
—, *Principles of Sociology*, c. 1 (1876), S. Adreski (der.), Londra, 1969.
Thompson, E.S., "The Poverty of Theory", *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra, 1978
Thompson, J., *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984
Timpanaro, S., *On Materialism*, Londra, 1975
Vico, G., *The New Science* (1744), Ithaca, 1948
Watkins, J., "Ideal Types and Historical Explanation" (1952), "Historical Explanation in the Social Sciences" (1957), ve "Methodological Individualism: a Reply" (1955), J. O'Neil (der.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londra, 1973
Weber, M., *Economy and Society*, Berkeley, 1978
Whyte, L., *The Unconscious before Freud*, Londra, 1962
Williams, R., *Keywords*, Londra, 1988
Winnicot, D.W., "Ego Integration in Child development" (1962), *Collected Papers II (The Maturational Process and the Facilitating Environment)*, Londra, 1965
—, "Transitional Objects and Transitional Phenomena" (1951), *Collected Papers I (Through Paediatrics to Psychoanalysis)*, Londra,1975
Wood, E.M., *The Retreat from Class*, Londra, 1986
Zizek, S., "Beyond Discourse Analysis" (1987), E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*
—, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, 1989

Dizin

1844 Elyazmaları (Marx) 28
"1859 Önsöz" 29, 35, 87

A
açıklık 137, 139, 157, 238, 242, 243, 249, 257, 261
AGIL sistemi 75, 76, 87
AGIL şeması 75
ahlâk ve siyaset 91
akıl 59, 67
akılcı düşünce süreçleri 231
akılcı eylem 68
akılcı nesnelcilik 77
akılcılık 29, 74
aklilik 92
aktör 100
algı 164
algılama 102
Alman İdeolojisi 19, 23, 28, 30
Althusser, Louis 36, 68, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 98, 127, 134, 214, 215, 241, 248, 253, 260
Althusserci 13, 91
ana çelişki 83
analitik Marksizm 31
Anderson, Perry 249
anlam 61, 138, 240, 252, 253, 254
anlam fazlası 134
anlam kategorisi 55
anlama 69, 105
anlamın kaybı 70
anlamlandırma 145, 148, 155
anlanlandırmalar dünyası 155
antagonizma 136, 140, 141
antropoloji 98
antropolojizm 125
araçsal özerklik 246
araçsal-akılcı 68, 255
Archer, M. 105
Aristo 40
armağan mübadelesi 114
artı-değer 26, 27, 83, 84
artı-bastırma 221
arzu 168
asal bastırma 164, 165
asal fantazi 168
asal özne 104
asal süreç 172, 174
asal temsilciler 166, 169
asli yapılar 79, 80, 87
Austin, John 139
Aydınlanma 32, 33, 39, 40, 41, 43, 51, 91
ayna evresi 101, 167

B
babanın öldürülmesi 219
bağlam 138
Balibar, Etienne 82, 87
Balint, M. 178, 195
Barthes, R. 215
basit ortalama emek 27
bastırma 169, 171, 173, 221, 222
Batı Avrupa 151
Baudrillard, Jean 36
bebeklik 224, 225
bedensel hexis 112
belirlenim 149, 229
belirlenimcilik 80, 82
belirlenimsizlik 207, 231, 238, 242, 249, 250

benliğin nesnelleştirilmesi 150
benlik 62, 199
ben-mevcudiyeti 129
Bernstein, B. 213
biçimsel işleyişler 252
bilgi 231, 253, 258
bilgi kuramı 131
bilgi stoku 60, 64
bilim 86
bilince çıkarma 230
bilince dönüştürme 173
bilincin ürünleri 234, 255
bilinç 20, 61, 101, 162, 163, 170, 171, 174, 175, 199, 200, 202, 207. 209, 231, 233
bilinç biçimleri 24, 240
bilinç düzeyi 260
bilinçdışı 101, 102, 129, 146, 151. 155, 155, 156, 158, 162. 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 212. 213, 223, 225, 226, 227, 231, 234, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 247, 252, 254, 256, 260, 261
bilinçdışı fikir 165
bilinçdışı insan zihni 79
bilinçdışının belirlenimsizliği 238
bilinçdışının bilgisi 172
bilinçdışının psişik işleyişi 172
bilinçli anlam 240
bilinçli ego 234, 246
bilinçli iletişim 62
bilinçli, anlamlı eylem 60
bilinçli/akılcı ego 232
bilme-yetisi 104
birey 40, 74, 98, 99, 224, 228, 247
bireyci pozitivizm 44, 47
bireyci yorumbilim 63
bireycilik 59, 60, 90, 92, 223, 239, 247
bireyin özerkliği 105, 150, 262
bireysel eylem 234
"birim eylem" 71
birinci derece kavramlar 108, 256
birincil toplumsal anlam 252
birleşme içgüdüleri 48
Bohm-Mawerk 46
Bourdieu, Pierre 13, 98, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 137, 156, 157, 158, 235, 241, 244, 246, 252, 253, 257, 260, 263
boyut 255
Braudel, Ferdinand 80
Buckley 76
bütünlük sorunu 152

C-Ç

Cantor, Georg 143
Castoriadis, Cornelius 13, 14, 15, 27, 92, 124, 132, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 166, 168, 169, 207, 209, 224, 225, 226, 231, 232, 236, 237, 238, 241. 244, 244, 246, 247, 248, 249, 253, 259, 261
Chodorow, N. 195, 222, 226, 227
Chomsky, Noam 97, 98
cinsel dürtü 176, 177, 178, 179, 182, 186
Comte, Auguste 45, 52, 53, 248
Course in General Linguistics (Saussure) 77
çelişki yokluğu 174
çift yorumlama 107, 108, 109
çok boyutlu mekân 120

D

Dasein 125, 126, 130, 139, 154
davranışçılık 45, 61
değer 27, 212
Deleuze ve Guattari 168
Derrida, Jacques 13, 124, 125, 126, 127. 130, 131, 132, 137, 138, 139, 141, 154, 157, 172, 248, 261
différance 127, 128, 129, 130, 131, 132, 139, 154
dil 61, 66, 78, 97, 138, 139, 143, 144, 145, 167, 168, 172, 202, 257
dil sürçmesi 173
dilbilim 97, 98
Dilthey, Wilhelm 54, 55, 56, 65, 90, 92, 241, 260
DiMaggio, P. 116
din 62, 69, 224
dinamik analiz 121
Dinnerstein, D. 226, 227
disiplinler 213, 214, 215

Distinction 116
"dışarı" 87, 127, 131, 139, 140, 146
doğa 22, 149
doğa bilimleri 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 56, 90, 107, 108, 217, 256
doğa durumu 40
doğal/biyolojik boyut 255
Durkheim, Emile 47, 48, 49, 50, 51, 72, 90, 92, 241, 248, 251, 252, 260
duygulanım 163
duygular 163
duygusal/geleneksel eylem 68
dürtü 163, 176, 177, 178, 181, 182
dürtüler kuramı 179
düşünce 22, 30, 66, 78, 138, 139, 174
düşünme 20
düşünsel 164
düşünüm 131
düşünümsel açıklamalar 252
düşünümsellik 131
düzen 59, 61, 63, 71
düzen sorunu 105, 107

E

ego 73, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 207, 209, 210, 211, 220, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 237
"ego cogito" 57
"ego dürtüleri" 179, 180
ego-içgüdüleri 216
ego-ideal 182
ego-libido 179, 180, 184
eğitim 121
eğitim kuramları 213
ekonomi 42, 46, 53, 62, 69, 70, 81, 82, 83, 134, 152
ekonomizm 77
Elster, J. 46
emek 26, 33
emek sömürüsü 30, 31
ergenlik 212, 230
Erikson, Erik 193, 198
Eros 181, 222
etkileşim 23
etkileşimci bireycilik 64
etkin failllik 88, 116
etnometodoloji 63
etoloji 44
evrensel tin 53, 77
evrenseller 62
evrimcilik 248

F

fail 103, 104, 105
fail kuramı 106
faillik 89, 91, 109, 137, 148, 157
Fairbairn R. 190, 191, 195
fantazi 167, 215
fark yaratma 127
fenomenoloji 63
fikirler 20, 138, 139, 211, 253
fizyokratlar 41
Foucault, Michel 19, 42, 89, 134, 213, 214, 215, 253
Fransız Devrimi 32
Fransız yapısalcılığı 77
Freud, Sigmund 14, 101, 102, 129, 136, 158, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 204, 208, 210, 215, 216, 217, 220, 221, 223, 224, 227, 229, 234
Fromm, Erich 221

G

Gadamer, Hans Georg 56, 66, 257
Gane, M. 102
Garfinkel, Harold 63
Gashe, R. 131
geçiş süreçleri 87
geçiş tarzları 87
geleneksel yapı 107
genç Hegelciler 20
gerçek yaşam 21
Giddens, Anthony 13, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 122, 157, 235, 246, 260
Godelier, M. 35
Goffman, Erwing 63
göreli özerklik 83
Gramsci 136
grup özdeşlikleri 215
Gunthrip 195

güç 106
güdülenim 233, 246, 252, 254
güdülenim kuvvetleri 227

H

Habermas, Jürgen 92, 130
habitus 111. 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 235, 252, 253
hafıza 102
hafıza izleri 102, 103, 104, 164, 165, 173
hakiki bilim 81
hâkim yapı 83
hapishane 214
Hartmann, H. 188, 198, 229
hastane 214
hatırlama 102, 103
hayat dürtüleri 180
hayatın nesneleştirilmesi 54
Hegel, Georg W.F. 30, 31, 53, 54, 56, 77, 81, 125
Hegelci öz 82
hegemonik özne 136, 141
hegemonik proje 136
Hegemony and Socialist Strategy (Laclau ve Mouffe) 136
hegemonya 136
Heidegger, Martin 125, 130, 138, 139, 154
Hindess, B. 84, 134
Hıristiyanlık 40, 51, 91
Hirst, P. 84, 134
hisler 163
Hobbes, Thomas 39, 45
holistik 52
holistik pozitivizm 44
holistik yaklaşımlar 90
holizm 247
homo faber 28
homo laborans 29, 31, 82
homo oeconomicus 83
Horkheimer 222
Horney, K. 221
hukuk 69
humanitas 126
Hunter, A. 137
Husserl, E. 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 90, 92, 125, 128, 241, 260

I-İ

iç sabotajcı 191
"içeri" 131
içgüdü 163, 164, 166, 177, 216
içgüdüsel enerji 191
içselleştirilen öğe 195
id 73, 180, 182, 188, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 223, 229, 230, 231, 233, 236, 237
idea 81, 164
ideal 70
ideal tip 58, 60, 68, 69
idealist 139
idealizm 20, 51, 53, 54, 65, 76
ideoloji 86, 87, 88, 132, 253, 255
ideolojik antropoloji 83
ideolojik kurgu 81
ihtiyaç-eğilimleri 72
ihtiyaçlar 225
ikinci derece kavramlar 108
iletişim 106
Illich, Ivan 212
imgesel alan 241
imgesel boyut 215
imgesel 168, 206
insan 125, 126, 150
insan bilimleri 56
insan özü 28, 73
insan ve hayvan 216
insani akılcılık 85
instinkt 177
iradeci eylem kuramı 71
işçi sınıfı 134
işlevselcilik 76, 108
itaat-fayda 214
itkiler 62
iz 128

J

Jacobson, E. 191, 192, 197
Jung, Carl 166, 169, 208

K

"kalıntılar" 47, 48, 50, 72, 241, 252
"kalıp değişkenler" 75, 76
kanbağı 78
kanbağı kuralları 115
Kant 40, 53, 128, 164
Kapital 24, 26, 28, 31, 35, 81, 83

Kapital'i Okumak (Balibar) 82
kapitalizm 152, 153, 156
kapitalizm analizi 30
karakter formasyonu 44
karizma kuramı 69
kategori 69, 70, 82
katmanlaştırma 100
kavramlar 20, 211
kavramlar düzeni 61
kendini sorgulama 156, 157
Kernberg, O. 202, 204, 229
kişilik 75
kıyaslama yöntemi 48
klasik ekonomi 83
Klein, Melanie 146, 166, 167, 168, 169, 189, 190, 191, 192, 195, 208
kodlar 213
koinonia 39
kolektif bilinçdışı 166
kolektif vicdan 49, 50
konuşma 77, 143
Kris, E. 188
kurallar 99, 100, 102, 103, 103, 104, 105, 108, 109, 114, 156
kuramsal pratik 81
kurumsal analiz 106

L

Lacan, Jacques 101, 102, 140, 166, 167, 168, 169, 172, 189, 202, 206, 209, 225, 226, 238, 253
Laclau ve Mouffe 13, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 152, 157, 237, 241, 244, 248, 261
Laclau, Ernesto 124
Laplanche, Y. 181, 193
Laplanche ve Leclaire 172, 175
Laplanche ve Pontalis 177
Lasch, Christopher 220, 226
Leach, E. 79
legein 144, 145
Lévi-Strauss, Claude 67, 78, 79, 80, 82, 87, 91, 114, 120, 122, 126, 127, 169, 248
libidinal içgüdüler 180
libido 178, 190, 220, 222
Locke, John 39, 40, 45
Lorenz 216
Luhmann 76
Lukacs 30

M

madde 22
maddi davranış 20
maddi düzey 251
maddi etkileşim 20, 21
maddi pratik 253
magma 144, 145, 146, 150, 152, 153, 154, 155, 158
Mahler, M. 188, 189, 204, 209, 229
makro 64
makro olaylar 63
mal ve hizmetler 69
mantıksal deneysel yöntem 47
Marcuse, Herbert 221, 222
marjinalist ekonomistler 46
Marksizm 88, 133, 245
Marx, Karl 19, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 50, 53, 70, 73, 77, 79, 81, 83, 84, 87, 92, 140, 214, 240, 241, 248, 251, 252, 254, 260, 262
Marx ve Engels 19, 20, 21, 22, 28, 31
Marx'ın özcülüğü 35
materyalizm 19, 20
Mauss, Marcel 114
Mead, George Herbert 61, 62, 63, 65, 90, 92, 241, 252, 260
melankoli 186, 187
"merkezi tahayyül mahsulü anlamlandırmalar" 156
Merton, R. 76
meşrulaştırma 105
meta-fetişizmi 25
metafizik eleştirisi 132
metafizik hümanizm 126
metin 132
mevcudiyet metafiziği 125, 127, 128, 130, 132
mikro 64, 65
mikro olaylar 63
mikro-sosyoloji 157
Mill, John Stuart 44, 45, 47, 54, 248
modern toplum 76
modernleşme 70
modernlik 48, 92, 98
mondus operandi 118
Mouffe, Chantal 124

Mouzelis, N. 64, 137
mutluluk ölçüsü 223
mübadele 214

N

nesnel zihin dili 55
nesnelciler 111
nesnelcilik 86, 99, 121, 122
nesneler 239
"nesne-peşinde" 190, 191
nevroz 180, 196
New Reflections on the Revolution of Our Time (Laclau) 139
niyetli, bilinçli eylem 61
norm 64, 65, 71, 156, 212, 231, 253
norm sistemleri 74

O-Ö

okul 214
olgunlaşmamışlık 167
olgunluk 212
olumsallık 139
ontik-ontolojik farklılığın önaçılması 128, 130
ontolojik güvenlik 101
ordu 214
otorite 69, 70
ödipal aşama 147, 187
ödipal evren 219
ödipus kompleksi 169, 183, 186, 200
öğe 134, 135, 136
ölüm dürtüleri 180
ölüm içgüdüleri 181, 222
önbilinç 162, 202
"öncül sürü" 218, 219, 221
öteki 58, 146, 147
ötekinin söylemi 167
öz 130
özcülük 91
özdeşleşme 187, 193, 194, 196, 197, 201, 210, 212, 214, 220
özdeşleşme tipleri 186
özerk bireyler 151
özerk toplumlar 151
özerklik 104, 117, 136, 137, 151, 152, 156, 157, 231, 232, 237, 249, 262, 244, 245
özerklik düzeni 246
özerklik düzeyleri 156, 157, 247
özgürlük 70, 218
özne 99, 135, 136, 137, 138, 141, 167, 168
özne ikiciliği 107
özne konumları 135
özne kuramı 140
öznelci yorumbilim 64
öznelcilik 99, 111, 122
öznenin kuruluşu 87
öznenin özerkliği 140

P

"parça-nesneler" 190
Pareto, Vilfredo 47, 48, 49, 50, 51, 72, 90, 92, 248, 252, 260
Parsons, Talcott 5, 13, 49, 60, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 85, 86, 87, 89, 91, 98, 107, 138, 226, 245, 248
Pascal, Blaise 214
Piaget, Jean 194, 193, 212
politika 40
pozitivist 89
pozitivizm 43, 53, 54, 56, 65, 107, 108
pragmatizm 61
pratiğin mantığı 111, 118, 121, 252, 253
pratik bilinç 101, 102, 103, 109
pratik bilinçlilik 108
pratik hâkimiyet 118
pratik kuramı 122, 253, 263
pratik mantık 119, 120
pratikler 121
pre-ontik/ontolojik düzey 139
proletarya 31
psikanalitik kuram 199, 207, 212, 239, 259
psikanaliz 101, 161, 173, 180, 212, 213, 216, 217, 225, 226, 227, 229
psikoloji 217
psikoz 196
psişe 73, 145, 146, 147, 148, 152, 155, 156, 158, 161, 164, 169, 170, 176, 180, 182, 186, 194, 198, 199, 206, 207, 208, 211, 216, 217, 222, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 240, 244, 245, 247, 249, 259, 261
psişe kuramı 179
psişe topolojisi 176

psişenin ikinci topografyası 182, 184
psişenin kuruluşu 230, 245
psişik enerji 185, 203, 210, 223, 226, 229, 239, 241
psişik failler 188
psişik yapılanma 196, 203, 207

R
radikal belirlenimsizlik 157, 236, 238
radikal demokrasi 133, 141
radikal ötekilik 149, 150
radikal tahayyül gücü 232, 246
radikal tarihselcilik 81
Rapaport, D. 188
Rawls 40
realizm 91
Reich, Wilhelm 220
Rethel, A. Sohn 214, 215
Ricardo, David 24, 42
Ricoeur, Paul 79, 98, 165, 172
rit 119, 251
rol-beklentileri 73
Rousseau, Jean-Jacques 24, 40, 45, 126
Rousseauvari 220
rüyalar 173, 174
rüyaların analizi 171, 173

S-Ş
Sartre 115
Saussure, Ferdinand 77, 80, 85
Schopenhauer 164
Schutz, Alfred 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 108
sembolik etkileşimcilik 63
sens pratique 118
sermaye 120, 121
sesmerkezcilik (phonocentrism) 125
simgeler 226
simgesel 168, 206, 225, 226, 253
simgesel düzen 209, 238
sınıf 121
sınıf ilişkileri 136
sınıf mücadelesi 36, 88, 140
sınıfsal farklılıklar 113
sistem 72, 99
sistem kuramı 76
sivil toplum 32
siyasal hegemonya 138
siyasal ve yasal üstyapı 24
siyaset 70, 137
Smith, Adam 24, 41, 42, 52
societas 39
Sohn-Rethel, Alfred 253
somut eylem çizgisi 71
sosyoloji 217
soykütüğü kuralları 115
söylem 135, 138
söylemler yapılar 135
söylemsel bilinç 100, 102
söylemsel formasyonlar 89, 134
söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler 135
söylemsellik alanı 19, 134
sözel-sunuş 170, 171, 173
sözmerkezcilik (logocentrism) 125, 126
Spencer, Herbert 52, 53, 77
Stoacılar 51, 91
Stoikler 40
stratejiler 121
suçluluk duygusu 218, 219, 220
süperego 73, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 218, 219, 220, 226, 228, 229, 230, 233
şeffaf 151
şey-sunuş 170, 171, 173
şizofreni 170

T
tahakküm 105, 222
tahayyül mahsulü 155
tarih 52, 79, 80, 148, 149, 157, 247, 248, 249
tarih bilimi 52
tarih-aşırı 70, 73, 74, 76, 77, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 127, 153, 248
tarihin açıklığı 250, 251
tarihsel değişim 149
tarihsel zaman 149
tarihte yeni 262
tarz 81
temel güvenlik sistemi 101, 102, 103, 104
temsil 163, 253
temsil dili 155
temsilci 163, 164, 165

temsilciler 163, 165, 169, 236
temsiller 209, 210, 226
temsiller dünyası 209, 226
teorisizm 86
tercüme 173, 174, 175
teukhein 144, 145
The Ego and the Id (Freud) 176
The Logic of Practice 110
The Phenomenology of the Social World (Schutz) 60
The Social System (Parsons) 74, 75
The Structure of Social Action (Parsons) 60, 72, 73, 77
Thompson, J. 105
Three Essays on the Theory of Sexuality (Freud) 182
toparlamacı-kimliklendirici mantık 143
toplum 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 52, 71, 143, 145, 148, 153, 154, 222
toplumbilim 58, 60, 107
toplum bilimleri 47, 108
toplum kuramı 131
toplum sözleşmesi 40
toplumsal 39, 40, 41, 43, 45, 48, 50, 59, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 89, 108, 131, 137, 138, 144, 149, 152, 155, 156, 158, 208, 216, 224, 225, 226, 232, 238, 239, 247, 254, 255
toplumsal açıklık 140, 141, 155
toplumsal alan 120
toplumsal anlamlandırmalar dünyası 154
toplumsal bilinç biçimleri 23
toplumsal çevre 211, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 250
toplumsal düzey 21
toplumsal formasyon 81
toplumsal hayat 241
toplumsal kimlikler 135
toplumsal mekân 120, 121
toplumsal mübadele 253
toplumsal pratik 251, 253, 262
toplumsal sistemler 99
toplumsal şeyler 50
toplumsal tahakküm 221
"toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar" 168, 236
"toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar magması" 144, 241
toplumsal temsiller 209
toplumsal yapı 63, 79, 88, 99, 105
toplumsal yaşam 50, 51, 251
toplumsal yeniden üretim 235, 236, 249
toplumsalın bilinçdışı boyutu 240, 241, 242, 243, 244, 252, 254, 255, 256, 257, 260, 263
toplumsalın bilinçli boyutu 243
toplumsalın şeyleşmesi 111
toplumsalın yeniden üretimi 237
toplumsallaşma 227
trieb 176, 177
Troubetzkoy 77
türevler 47, 72

U-Ü

ulus-devlet 106
uyarlanma 212, 216, 231, 249
uygarlık 218, 219, 220, 224
üretici güçler 23, 29
üretim 21, 22, 23, 28, 29, 34, 53, 70, 81, 251
üretim ilişkileri 23, 32, 85
üretim tarzı 22, 81, 82, 88
üstbelirlenim 83, 136
üstyapı 23, 83

V

varlık 129, 143
vicdan 218
Vico, Giovanni Battista 52, 53, 257
Vorstellung 164

W

Walras, Marie-Espirit Léon 42, 46
Weber, Max 58, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 79, 105, 241, 248, 252
Weltanschaung 156
Wicksell 46
Winnicott, Donald 188, 189
Wittgenstein, Ludwig 137, 138, 139

Y

"yaban düşünce" 78
yapı 77, 80, 81, 86, 89, 97, 98, 98, 99, 100, 103, 113, 114, 121, 123, 126, 127, 136, 138
yapılaştırma 97, 109, 123, 158, 244, 260, 263

yapılaştırma eksenleri 105, 106
yapılaştırma kuramı 107,235
yapının açıklığı 140
yapının ikiliği 109
yapının yapısallığı 127
yapısal nedensellik 84
yapısal nesnelcilik 90
yapısal yorumbilim 55, 90
yapısalcı 79
yapısalcı bileşim 248
yapısalcı Marksizm 134
yapısalcılık 108, 124, 126, 127, 132, 153, 225
yapısöküm 132, 134
yapısökümcü yöntem 129, 131
yaşama içgüdüleri 181
yaşama/ölüm dürtüleri 185
yaşam-dünyası 58, 59, 60. 61, 62, 64, 65, 157
yaşamın nesneleştirilmesi 56, 65
yazı 129
yeni toplumsal hareketler 136
yeninin ortaya çıkışı 231
yetişkinlik 230
yokluk 168
yorum 103, 175
yorumbilim 55, 63, 65, 66, 108, 256, 257, 258
yorumbilimci 74
yorumbilimsel 54, 61, 107
yorumbilimsel süreç 175
yorumlama 174
yorumlayıcı bireycilik 45
yöntembilimsel bireycilik 45
Yunan-Batı düşüncesi 143
Yunanistan 151

Z

zaman 80
zamansızlık 172, 174
zevk 113
zihin yasaları 44, 45
zihinsel etkileşim 20
zihinsel üretim 20
Zizek, Slavoj 140, 215, 238
zorunlu emek 27, 84

Der.: G. Robinson & J. Rundell
Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek
KÜLTÜR VE YARATICILIK

İnceleme/Çev.: Ertuğrul Başer/281 sayfa/ISBN 975-539-222-X

Günümüz düşünce dünyasını biçimlendiren modern ve postmodern, bilim ve ütopya, ilerleme ve kıyamet, akıl ve tahayyül gücü gibi, genellikle gerilimli bir tarzda birbirine gönderme yapan kavram ve düşünce kümeleri dışlayıcı ve kıyaslanamaz ikilikler midir, yoksa birbirini besleyen diyalektik çiftler mi? Yoksa daha öte bir manaları mı var?

Cevap vermek zordur. Üstelik hepsinin doğum tarihleri, dirençleri, yaygınlık dereceleri de bir değil. Akıl ve tahayyül gücü tartışması Antik Yunan'a (özellikle Aristo'ya) kadar götürülebilir, ama düşünce dünyasının temel motiflerinden biri olmak için Aydınlanma'yı ve Kant'ı bekleyecektir. "İlerleme" Aydınlanma'nın çocuğudur ama "kıyamet", tarih verilemeyecek kadar eski dinsel kozmolojilere aittir; sonrakiler için model teşkil edebilecek bir "kıyametçi tahayyül" ise Milat'a, Patmoslu Yuhanna'ya kadar götürülebilir. O tuhaf isminin de işaret ettiği gibi "postmodern", günümüzün en son imalatlarındandır, ama "modern"e dört-beş yüzyıllık bir ömür biçilebilir. Vesaire...

Bu karmaşada görece tereddütsüz bir şekilde öne sürülebilecek olgu, tüm bu gerilimli çiftlerin Aydınlanma ve romantizm arasındaki tartışmada taze bir soluk bulduğu ve günümüz dünyasını biçimlendirecek bir mecraya kavuştuğudur.

Burada Aydınlanma "aklın", romantizm "tahayyül gücü"nün militanlığını üstlenmiş gibidir. Elinizdeki kitaba esin kaynağı oluşturan "tahayyül gücünü yeniden düşünmek" ihtiyacı, bu çerçevede zuhur eder.

Modernlik kendini tanımak, anlamak, aşmak istiyorsa, "akıl" ve "tahayyül gücü" ile hesabını kapatmak durumundadır. Ama bundan da önce, bu "hesabı kapatmak" ne demektir? Mevcudun, "reel"in adını koymak mı –ki burada bile ihtilaflı, taban tabana zıt yorumlar var–, aklı tahttan indirip yerine tahayyül gücünü geçirmek mi, her ikisine sınırları netleşmiş ayrı hükümranlık sahaları vermek mi, ya da ne? Dahası, kaderin cilvesi bu ya, ilk etapta çözümleme mi esas alınacak, tahayyül mü?

Peki, ne tür bir modernlik yaşadığı epeyce tartışmalı olan, akla her zaman "Devlet", tahayyül gücüne ise olsa olsa bir "Devlet Sanatçısı" olarak davranmış bir kültür toplumu ölçeğinde bu ne ölçüde başarılabilir?

Elinizdeki kitap farklı teorik katmanlarda böyle bir hesaplaşmaya yer açmak için derlenmiş.

Adından da anlaşılacağı gibi nehrin öte yakasında, tahayyül gücü yakasında oturanlara söz veriyor.

Paul Feyerabend
Yönteme Karşı

İnceleme/Çev.: Ertuğrul Başer/352 sayfa/ISBN 975-539-140-1

Feyerabend ölümüne iki yıl kala gözden geçirip ekleme ve çıkarmalar yaparak altına yeniden imza attığı bu önemli kitabında bilimi sorguluyor. Bilgibilimsel, yöntembilimsel, sosyolojik... sorular soruyor. Sarsıcı, hatta yıkıcı sorular bunlar.

Dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerinden biri olan bilimin, modernizmle birlikte oturduğu iktidar koltuğunu tartışıyor. Bilim tek yol mudur? Batı biliminin henüz tam olarak nüfuz etmediği kültürler ve zamanlarda yaşayanlar, hayatın önlerine koyduğu sorunları aşıp ayakta kalmamışlar mıydı? Daha sonra da kalamazlar mıydı? (Bu soruya bugün, yani onların öz kaynakları ve kültürleri tahrip edilmişken olumlu yanıt vermek zordur belki. Soru, bunun kimin eseri olduğudur...) Bilimi "Bilim" yapan, yani bilimin söylediğini tek doğru derecesine yükselten, bunun böyle olduğuna bizi ikna eden nedir? Akla yatkınlığı mı? Deneyle ispatlanabilir olması mı? "İyi" sonuçlar alması mı? Kısaca bilimin yöntemini; akılcılığı, onun kullandığı araçları sorgulayarak ezberimizi bozuyor Feyerabend. Peki Batı biliminin, "akılcılığı" yöntem olarak kullanmaktan başka şansı yok mudur? Elbette vardır: Bilimsel devrimler söz konusu olduğunda yani paradigmanın değişikliğe uğradığı sıçrama anlarında, "akılcılığın" nasıl ihlal edildiğini tarihsel örneklere (Galileo örneğinde olduğu gibi) dayanarak gözler önüne seriyor Feyerabend.

İnsanların zihinlerinden başlayıp eğitim kurumlarında, üniversitelerde kurduğu hegemonya ve bütçeden kendisine ayrılan paylardaki ağırlığıyla rakipsizliğini pekiştiren bilim, kamuyu ilgilendiren uygulamalarında bile kimseye hesap vermeyen despot tavrını sürdürmeli midir? Konunun uzmanı olmayanların hiçbir söz hakkının olmadığı yerde demokrasiden söz edilebilir mi? Diğer bilme biçimlerini elinin tersiyle bir kenara atan bilim, kendi dışından gelebilecek taze kandan da yoksun kalmaz mı?

Feyerabend, en emin olduğumuz, sorgulamadan kabul ettiğimiz, üzerine koca bir zihniyet dünyası kurduğumuz şeyleri çok temelden sabote ediyor. Bilimsel üretim yapanlar ve bilimle herhangi bir düzeyde ilgilenenler bu bilgi anarşistinin kucağımıza bıraktığı sorulardan kaçamazlar.

Paul Feyerabend
Özgür Bir Toplumda Bilim

İnceleme/Ahmet Kardam/299 sayfa/ISBN 975-539-005-7

Bilim düşmanı! Akıl düşmanı! Anarşist!.. Feyerabend, 1975 yılında yayınlanan *Yönteme Karşı* adlı yapıtıyla bu ve benzeri suçlamalara hedef olurken aynı zamanda geniş bir tartışmayı da başlatıyordu. Elinizdeki *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de ise bir yandan *Yönteme Karşı*'nın başlatmış olduğu bu tartışmayı tekrar ele alarak daha da geliştirmekte, öte yandan da bilim alanındaki tezlerini toplum alanını da kapsayacak biçimde genişleterek özgür bir toplumda bilimin ve bilim adamının rolünün ne olması gerektiğini tartışmaktadır.

Feyerabend'e göre bilim, son iki yüzyıldaki göz kamaştırıcı başarılarına rağmen ne hakikatin tılsımlı anahtarıdır ne tümüyle akılsaldır ne evrensel yöntem ve usullere bağlıdır ne kusursuzdur ne de her zaman insanın yararınadır. Bilim başarısını aklın sınırlarını aşmasına, bilim felsefecilerinin evrensel olduğunu iddia ettikleri yöntemlere, kurallara ve usullere uymamasına, "bilimsel akılsallık" ya da "bilimsel yöntem" denen canavarlardan uzak durmasına, kısacası yaratıcı ve kültürel çoğulluktan yana oluşuna borçludur.

Toplumdaki diğer geleneklerden (ideolojilerden) hiçbir ayrıcalığı olmaması gereken "Batı bilimi", dünyanın her yerinde rakipsiz bir egemenlik kurmuştur. Ama bunun nedeni akılsal oluşu ya da içsel üstünlüğü değil; devletle bütünleşerek bütün diğer kültürleri, değerleri, yöntemleri, usulleri, "akıldışı", "bilimdışı" ilan ederek yok etmiş olmasıdır. Rakipsiz bırakan zafer her zaman yozlaştırıcıdır. Bilimin hakikat konusundaki tekelci konumunu (tıpkı bir zamanların din adamları gibi) "geçim kapısı" haline getirmiş "aydınlar" da toplumun yapısını belirleyen, neyin doğru olup olmadığı konusunda fetva veren, herkese ne yapması gerektiğini söyleyen, hakkında hüküm verdikleri halkın denetimi dışında kalmayı başaran ayrıcalıklı bir ideolojinin savunucuları haline dönüşmüşlerdir. Bu tekel, Batı toplumlarında hem bilimin kendisi hem de demokrasi için bir tehdittir. Eğer özgür bir toplum arzulanıyorsa bilim adamlarının çalışmaları halkın denetimine açılmalı, devletle bilim de birbirlerinden ayrılmalıdır.

Feyerabend'in bu yapıtını okurken yalnızca "bilimin kusursuzluğu" konusundaki önyargılarınıza indirilen yetkin ve güçlü darbelere tanık olmakla kalmayacaksınız; Tanzimat'tan bu yana pozitivist bilimci bağnazlıkla dinsel bağnazlık arasındaki çatışmanın içine sıkışıp kalmış Türkiye'de, bu soruna, yok edicilikten ve kopyacılıktan uzak; çoğulcu, özgürlükçü ve özgün çözümler bulma yönündeki arayışlara katkıda bulunabilecek sayısız kışkırtıcı argümanla da karşılaşacaksınız.

Russell Jacoby
Belleğini Yitiren Toplum

İnceleme/Çev.: Hakan Atalay/184 sayfa/ISBN 975-539-165-7

Aydınlanma'nın düz bir hatta ilerleyen bir tür gözü pek "kara tren" olarak tarif ettiği Tarih'in acınası halinden kimi sorumlu tutmalı? Aydınlanma projesini hazırlayanlar bu kendinden emin ilerleyişin bir bumerang gibi dönüp kendi tariflerini vuracağını bilebilirler miydi? Günümüzde ilerlemeyi anlatan öykülerin tasarlanmasında katkısı bulunan düşünceler tam da ilerlemenin kurbanlarına dönüşmüş bulunuyor. Modern düşünce, Tarih'in sona erdiğini ilan etmek zorunda kalarak kendi kendisine ihanet etti: Fenomenleri, düşünceleri, zaman ve mekân içerisine yerleştirerek sınıflandırmaktan başka bir iş göremez hale geldi.

Bu oyunu çok önceden sezip karşı duranlar, düşünce tarihinde kırılgan, kolay incinebilir birer dev rolünü şu ya da bu şekilde üstlenenler oldu elbet. Jacoby bu mütevazı devlerden birini, Freud'u yeniden gündeme getiriyor. Freud'u tarihsel ilerleme tasarımının yol açtığı tarihsel göreceliğin en önemli kurbanlarından biri haline getiren liberal revizyonizmin kısır vizyonunu parçalayıp atarak kurtarma yönünde küçük, ama nitelikli bir müdahale gerçekleştiriyor bu kitapta. Jacoby, Freud'un damgasını vurduğu psikoanalizin dün olduğu gibi bugün de yıkıcı ve devrimci olan kavramlarının ardıllarınca nasıl bastırıldığını ve unutturulduğunu analiz ediyor. Freud'un ardıllarının, psikoanalizin devrimci çekirdeğini oluşturan libido, bastırma, çocuk cinselliği gibi kavramları bir tarafa bıraktıklarını söylüyor. Bireyin toplumdan ayrı bir "ya toplumla uyumluluk ya da uyumsuzluk" belirtileri gösteren mekanik ego gibi ele alınmasının, bireyin en derinlerinde barındırdığı toplumun gözden kaçırılmasına ve böylelikle araştırmaların ikici bir şema içerisinde kısılıp kalmasına neden olduğunu savunuyor. Jacoby, bizzat Freud'un çalışmalarının yanı sıra, ağırlıklı olarak Adorno ve Marcuse'nin Freud yorumlarından aldığı destekle psikoanalizin revizyonistler tarafından bir ego psikolojisine, bir iyileştirme tekniğine indirgenmesinin tarihe ve topluma sinmiş olan tahakküm örüntülerinin mazur gösterilmesine yaradığını ortaya koyuyor. Adler'in ve onu izleyen "ego teknisyenleri"nin psikoanalizin eleştirel/devrimci özünü borçlu olduğu birey ve baskıcı toplum, haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi arasındaki uzlaşmaz çelişkileri törpülemelerinin nasıl da bizzat nevrozun kaynağında yatan baskıcı toplumun değerlerinin yüceltilmesine hizmet ettiklerini vurguluyor.

Jacoby'nin kitabı, günümüzde Sol politikanın mikro ve makro düzeyleri arasında kurulacak bağlantıların izlemek zorunda kalacağı dolayımları bireyden hareketle ortaya sermesi bakımından, burjuva toplumdaki tahakkümün hem birey yakasını hem de toplum yakasını eşanlı sorgulama çabasında olanlar için elzem bir kılavuz sunuyor.

Baskının unutturmayla, unutmanın baskıyla ittifakından doğan Tarih'e direnmenin yollarını arayanlara...

Norman O. Brown
Ölüme Karşı Hayat
TARİHİN PSİKANALİTİK ANLAMI

İnceleme/Çev.: Abdullah Yılmaz/371 sayfa/ISBN 975-539-171-1

Bireyin bastırılması üzerine kurulmuş olan yaşadığımız toplumsallık biçimi, bugün insan türünü yok edebilecek bir noktaya varmıştır. Bunu dışa dönük ölüm içgüdüsüyle, yani saldırganlıkla ya da aşkı ve hayatı öldürerek yapmaktadır.

Norman O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat* kitabında Freud'un yazdıklarını bir bütün olarak görmekte ve onun sınırlarını genişletmektedir. Bu yolla insanın paraya ve ölüme teslimiyet tarihini incelemekte ve bu süreçten çıkış yolları önermektedir. Brown'a ve genelde psikanalize göre bireyin özü, kendi insan doğasının bastırılmasıdır. Bastırılanlar, aklın reddettiği hazlar, çarpık ikameler olarak (rüya, espri, nevrotik semptom) geri dönerler. Yani herkes nevrotiktir, "sağlıklı"nın diğerlerinden farkı, toplumsal bakımdan alışıldık bir nevroz yaşamasıdır.

Brown'a göre ölüm hayatın karşıtı değil, parçasıdır. Oysa insan ölüm ve hayatı uzlaşmaz kutuplara ayırır. Ölümü bastırır. Bastırılmış ölüm içgüdüsü ölümü olumlayamaz; insana tek çare olarak ölümden kaçmak kalır. Bu kaçış yolculuğunda, insanoğlu, zamana meydan okuyan piramitler, ölümsüzlük vaat eden dinler, soyu devam ettirecek torunlar, ilelebet yaşayacak kurumlar, karşısında ölümün bile cüce kalacağı yüce amaçlar... icat etmiştir. Ölüm karşısındaki bu acizlik, ironik olarak insanı yaşamaktan uzaklaştırır, aktif ölüm isteğine yaklaştırır. Ölümden kaçmak için ölümün kucağına atlar insan.

Ancak Eros (yaşama içgüdüsü) bedenin hayatını olumlayarak ölümü olumlayabilir. Çözüm, bedenin dirilişindedir. Çözüm, bilinçdışını dışa vurma kapasitesi olan sanattadır. Bakışımızı, dolayısıyla bedenimizi değiştirebilen şiirdedir. Çözüm, bedeni mükemmelleştirmeyi hedefleyen mistisizmdedir. Çözüm, zorunlu çalışmanın ortadan kalkacağı, bireyin yalnızca kendini geliştirmekle uğraşacağı günlerin ütopyasını kuran Marx'tadır. Bize bilinçdışını anlama araçlarını veren psikanalizdedir çözüm.

Bedenin gizilgücünü harekete geçirmek, aklın kemikleşmiş tahakkümünden kurtulmak isteyenlere...

John Forrester
Hakikat Oyunları
YALANLAR, PARA VE PSİKANALİZ

İnceleme/Çeviren: Abdullah Yılmaz/207 sayfa/ISBN 975-539-247-5

Gerçeğin, yalnızca gerçeğin söyleneceğine dair yemin edilmiş bir dünyada yaşıyoruz; yalan söyleyenler aşağılanıyor. Hepimiz hakikatin peşindeyiz. Ne var ki kimse de hakikatin ne olduğunu, yalanın nerede başlayıp nerede bittiğini söyleyemiyor. Hakikat bilinmiyorsa yalan nasıl mümkün olabilir? Dahası, ya hakikatler; birer yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalarsa! Bir düşünün, ilk bağımsızlık "an"ımız ilk yalan söylediğimiz "an" değil midir? Tarih boyunca "hakikati" hep yönetenler kurarken, gülmeyi de yalanı da bir savunma silahı olarak kullananlar ezilenler olmamış mıdır? Kurgular hakikatler kadar etkili değil midir? Siz hiç gerçekler kadar içinizi acıtan romanlar okumadınız mı?

Bunlar John Forrester'ın *Hakikat Oyunları* adlı kışkırtıcı çalışmasında yanıt aradığı soruların sadece birkaçı. Bilimsel doğruların en tepede oturduğu hakikat düzenine ilişkin ilginç, bir o kadar da bozguncu gözlemlerin ardından Forrester asıl ilgi alanına, psikanalize döner ve "hakikat-yalan" ilişkisi üzerinde yoğunlaşır.

Bir psikiyatristin divanına uzanan hasta henüz hiç kimsenin tam olarak ne olduğunu bilmediği bir şeyi satın almayı kabul etmiş, psikiyatrist ise parayı almış ama hiçbir şey vaat etmemiştir. Forrester'a göre analiz; hakikat oyunları, yalanlar, para ve Freud etrafında döner. Paraya dayanan psikanalitik sözleşmenin mümkün kıldığı pratik, sözü olduğu biçimiyle kabul eder, sözün dışındaki şeylere doğruluk ya da yanlışlık atfetmez; suçlamaları, ahlâki yargıları askıya alır; kendi icat ettiği hakikate yalnızca "yalan-hakikat" ayrımını ortadan kaldırarak varabilir.

Son bölümde Lacan'ın Freud'a borcu olduğunu ve bu borcu ödemesini gerektiğini iddia eden Forrester para, psikanaliz, armağan ve ölüm konularında ufkumuzu zorlayan sonuçlara ulaşır.

Forrester, "hakikat, yalanların ve görünüşlerin fani dünyasına karşı baki olandan yanadır; hayata karşı ölümün tarafını tutar" dedikten sonra sorar: Hasta eden yalan, iyileştiren de hakikat midir? Yoksa hakikat denen şey biz bilim çocuklarının uyutulmasını sağlayan yalanın ta kendisi midir?

"*Hakikat Oyunları* geçmişin mirasını nasıl bir armağana dönüştürebileceğimizi gösteriyor."

Adam Phillips

John Forrester
Freud Savaşları
PSİKANALİZ VE TUTKULARI

İnceleme/Çeviren: Hakan Atalay/303 sayfa/ISBN 975-539-275-0

Hakkında yazılanların çokluğu bile, Freud'un yirminci yüzyıla damgasını vurduğunu göstermeye yeter. Psikanaliz biliminin uygulayıcıları şevkle bu disiplini geliştirmeye çalışırken, psikanaliz karşıtları da Freud üzerine ciltler dolusu araştırma yayımlamaktadır: Freud hangi çayırda mastürbasyon yapardı; Freud'un hastaları gerçekte hiç var olmuş muydu; Freud eşcinsel miydi; Freud nasıl bir Yahudi domuzuydu; nasıl olup da böyle zevksiz ve hantal bir antika koleksiyonuna sahip olabilirdi?

Forrester, *Freud Savaşları*'nda, değerli bir uygulayıcısı olduğu psikanaliz biliminin kurucu babası Freud'a karşı görevini hakkıyla yerine getiriyor; büyük bir sabır ve titizlikle, Freud-karşıtlarının mahalle dedikodusu niteliğindeki saldırılarına karşı psikanalizin temelleri, kuralları, gelişimini ayrıntılandıran bir dalgakıran inşa ediyor. Bu inşa sürecinde, Freud'un yakın çevresiyle ilişkileri, antika koleksiyonu, düşleri ve "osuruk" ve "bokbilim" üzerine düşünceleri dahil, eleştirilere malzeme olan tüm yönlerini psikanalizin aykırı ve edepsiz doğası içinde tek tek irdeliyor. Psikanalizin bir Nazi-yönelimli aldatmaca olup olmadığından başlayan tartışmasını, Hollywood sinemasından boyalı basına, gündelik hayatı-mızın her alanına yayılan ve gönül rahatlığıyla benimseyiverdiğimiz bu alanın bir doğabilimi olup olmadığı tartışmasına doğru adım adım sürdürüyor.

Oldukça esprili tarzda yazılmış ve rahat okunan kitabın sonuna bir de Usta Freud'la yapılmış hayali bir söyleşi eklenmiş. Forrester, ustasına yönelik akıl almaz eleştirileri yanıtlama uğraşından bitap düşmüş, Freud'un divanının huzuruna sığınıyor. Ve azarı işitiyor: "Beni ölüler dirinden kaldırıp buralara getirmeye nasıl cüret edersin?"

Şüphesiz, adı bu kadar sık duyulan birinin hangi çayırda mastürbasyon yaptığı merak uyandırmaya devam edecek; *Freud Savaşları*, psikanalizin insan zihninin çalışma biçimine dair yarattığı devrimi gözler önüne sererken, mastürbasyon konusunun meraklılarını da aydınlatıyordur belki –kim bilir?

Joel Kovel
Arzu Çağı
RADİKAL BİR PSİKANALİSTİN GÖZLEMLERİ

İnceleme/Çeviren: Fermâ Lekesizalın-Abdullah Yılmaz/352 sayfa/ISBN 975-539-195-9

Arzu bürokrasiyi yenebilir mi? Arzu bizi özgürleştirebilir mi? Marksizmin arzuyu sahiplenmesi mümkün müdür? Marksizmin ilkeleriyle bağdaşan bir psikanalitik terapi olabilir mi?

Bu sorulara yanıt ararken ciltler dolusu teori üretilebilir. Kovel, elinizdeki alçakgönüllü, ama aynı zamanda kendine özgü kaygıları olan bu kitapta yukarıdaki soruları yanıtlamaya çalışırken psikiyatri ve psikanalizdeki ana meseleleri radikal toplumsal düşünce açısından yeniden kurgulayıp teori ile praksisi bir araya getirmeyi deniyor.

Anarşist bir Marksist olduğunu, kapitalizmin yıkıcılığına karşı tek alternatifin özgürlükçü bir sosyalizm olduğunu söyleyen Kovel daha önce yayımladığımız *Tarih ve Tin* adlı kitabında "tinsellik sorununu din dışı bir çerçevede geliştirme" projesiyle "hayran okurlar" edinmişti. *Arzu Çağı*'nda ise "daha iyi bir dünya" umudunu sımsıkı tuttuğu ellerini hiç gevşetmeden, "arzu"nun peşinde bir yolculuğa çıkıyor. Bindiği tren, bürokratik kurumlara hapsedilmiş olan psikiyatri; yol arkadaşlarıysa patoloji kaynağı kapitalist kültürden mustarip "hasta" tabir edilen kişiler. Kovel, yolculuğunda arzunun nesnelerini, çocukluğa uzanan ve bilinçaltından fırlayıp gelen patoloji kaynaklarını araştırıyor. Ele aldığı kişilerin somut yaşamları, korkuları ve arzularına eğilirken, onları biçimlendiren kapitalist kültüre, medyaya, iş ilişkilerine, aileye, aşka ve para hırsına dair radikal görüşler üretiyor. Hem de yukarıdan bakan "kişiler-üstü" psikiyatrist kandırmacasına bir an bile yenik düşmeden, ekmek kapısı ve yaşam biçimi olan psikiyatriyi de, kendisini de ameliyat masasına yatırıyor. Kovel, "hayal gücümü tarihsel bir kuvvet olarak çok önemli bir yere koyuyorum; çünkü doğruluğu, teoriyi organik bir biçimde praksiste temellendirmeye çalışan bir söylem hayal gücüne dayalı bir yetkinleştirmeden kaçınamaz" diyor.

Psikiyatri, şu an geldiği noktada, kapitalist tahakkümün bir olumlayıcısı, bireyciliğin manifestosudur. Kapitalizm, hastanelerin duvarları fayans kaplı, demir kapılı hücrelerinde toplumun "zihin sağlığı"nı koruduğunu iddia ediyor. Arzu Çağı, yazarının ve okura çok tanıdık gelecek "hasta"larının ağzından bu patoloji düzenine karşı çıkan bir kitap. Foucault'nun "deli"lerinin günümüzde hangi işlerde çalışıp hangi koşullarda yaşadığını merak edenlere...

Joel Kovel
Tarih ve Tin
ÖZGÜRLEŞME FELSEFESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

İnceleme/Çev.: Hakan Pekinel/325 sayfa/ISBN 975-539-066-9

Tam bir kuşatılmışlık altında yaşıyoruz. Bir yandan kapitalizm doğayı ve her türlü aşkınlık imkânını tahrip edip ruhumuzu da satılığa çıkararak bizi her gün kurşuna diziyor, öte yandan hâlâ "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olduğu zannedilen din çok güçlü bir cazibe merkezi olarak yeniden öne çıkıyor. Özgürlüğümüz, yani insanlığımız her an biraz daha eksiliyor, bir tahakkümden bir başkasının kucağına koşup duruyoruz. Modern toplumlarda özgürleşme vaadinin taşıyıcısı olan sosyalizm ise ekonomizm ve kartezyen rasyonalizme tabi olup tinsel potansiyelini ve dolayısıyla, insanları seferber etme gücünü yitirdi. Bedelini aşktan, şiirden, oyun ve kahkahadan yoksun hayatlar yaşayarak ödüyoruz!

Joel Kovel "tin" ve "ruh" kavramlarının insanın özgürleşmesi için sundukları imkânları enine boyuna incelediği bu kitabında hem kapitalizmin hem de Yahudilik, Hıristiyanlık, Budacılık gibi kurumlaşmış dinlerin güçlü bir eleştirisini sunuyor. Yazar, kitabı aslen Hegel'in başlattığı ve Marx, Nietzsche, Freud, Kafka ve Heidegger'in çeşitli biçimlerde sürdürmüş oldukları "tinsellik sorununu dindışı bir çerçevede geliştirme" projesinin sürdürücüsü olarak tasarlamış. Tini cisimsiz bir töz olarak görmüyor; ona göre tin, kökleri insanın toplum-öncesi doğasında, "varlığın plazması"nda olan; ama tezahürleri her zaman tarihe bağımlı olan bir *ilişki biçimi*. Verili dünyanın reddi ve her türlü tahakkümün eleştirisi üzerinde temellenen tini tanımlayan edim, "benliğin ötesine geçip Öteki'nin tüm farklılığı içinde tanınması"dır. Bu anlamda da tinsellik dinsel öğretilerden çok daha fazla şeyi içerir. İnsan varoluşunun her alanında; cinsellikte, siyasette, gündelik faaliyetlerde ve doğada tinsel imkânlar vardır. Ama Egosal, yani Öteki'ni tanımaktan aciz bir varlık kipi etrafında örgütlenmiş olan kapitalizm, anlamlı yaşamın benliğin maksimizasyonu olduğunu telkin ederek bu imkânları tahakküm altına alır. Yazara göre, tinselliği bu cendereden sadece yeniden tanımlanması gereken bir sosyalizm projesi kurtarabilir. Bu proje de köklerini Stalin, Mao gibi sosyalizm adına, tinselliğin önkoşulu olan özgürlüğü boğanlarda değil; gerçek devrimcinin olağanüstü bir sevme yeteneğine sahip olması gerektiğinde ısrar eden Che gibilerde bulacaktır.

Tarih ve Tin "zor" değil "zorlu" bir kitap. Tinden uzaklaşmış modern/postmodem toplumlarda ya özgürlüksüz ya da "ruhsuz" hayatlar yaşama çıkmazını aşmak isteyen ve düşünmekten korkmayan ciddi okura büyük bir heyecan vereceğini sanıyoruz.

Saffet Murat Tura

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz

İnceleme/Genişletilmiş 2. Basım/263 sayfa/ISBN 975-539-119-3

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz, hayli yoğun teorik tartışmalar içermesine rağmen, psikanalizle ve insan bilimleriyle ilgilenen okurlardan epeyce ilgi gördü. İlk basımından bu yana geçen altı yıla rağmen, Lacan'ı kavramak için Türkçedeki tek kılavuz kitap niteliğinde hâlâ. Tura, bu basım için bütün metni tekrar gözden geçirip ilk bölümü tamamen yeniden yazdı ve kitaba Lacan'ın kendisinin, Althusser'in ve Jameson'ın birer makalesi eklendi.

Tura, ilk bölümde bir bilim olarak psikanalizin epistemolojik statüsünü, kendi deyimiyle "pozitif yönü"nü tartışmaya açıyor ve ilginç bir sonuca ulaşıyor: Psikanaliz bildiğimiz türden bir bilim değildir. Sonraki bölümlerdeyse psikanalizin kuruluş yılları içinde ve bizzat Freud'da geçirdiği dönüşümleri ayrıntılı olarak anlattıktan sonra, psikanalizin temel kavramı olan "bilinçdışı"nın felsefi olarak nasıl mümkün olabildiğini temellendirmeye girişiyor. Bilinçdışının olabilirliğini reddederek bilinci vurgulayan Kartezyen fenomenoloji geleneğinin önde gelen temsilcisi Sartre ile Lacan arasındaki örtük polemiği deşiyor. Tura'ya göre fenomenolojinin temel hatası öznenin oluşumunda Dil'in rolünü gözardı etmesidir. İnsan ancak Simgesel Düzen'e, yani Dil'e girerek biyolojik bir varlık olmaktan çıkar ve kültürel bir özne olur. İnsan yavrusu annesiyle arasındaki kadiri mutlak imgesel özdeşleşmeden, ancak Babanın Adı ile simgelenen Oidipus karmaşasından geçerek (Lacan'a göre Oidipussuz bir Kültür mümkün değildir) insan olur. İnsan kendi çıplak gerçekliğini metaforlar zinciriyle ikame etmeye başladıktan sonra kendi gerçeğiyle düşüncesi arasında giderek açılan bir uçurum oluşur. Her metafor, insanı kendinden biraz daha uzaklaştırır. Yani dilin simgesel düzenine girildiği anda bilinçdışı da kurulmuş olur ve "bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır."

Kitaba eklenen yazılarda ise A. Lemaire, Simgesele girişte Oidipus'un rolünü, Lacan ayna evresinde ben'in nasıl oluştuğunu, Althusser insan bilimleri içinde psikanalizin konumunu ve Lacan'ın bu konumun perçinlenmesindeki büyük katkısını, Jameson ise psikanalizin Marksizmle ve edebiyat eleştirisiyle ilişkisini tartışıyor.

"İnsan, nasıl insan olur?" sorusunu soranlara...

Toplumsal alanın bilinçdışı boyutu ve bilinçdışının toplumsal boyutu, toplumbilim kuramı içinde başından beri var olan ve yer yer bu kuramı belirleyen; ama yüzeye çıkarılıp kuramlaştırılmamış temalar. Geleneksel toplumbilim kuramına göre modern toplum asıl olarak rasyoneldir. İnsanlar "toplumsal sözleşme" ile bir araya gelmişler ve modern sanayinin akılcı işleyişi tarafından "son kertede" belirlenen toplumsal ilişkiler ağı içine girmişlerdir. Eğer durum buysa devrimler, ayaklanmalar, savaşlar, ekonomik krizler vb. nasıl açıklanmalı? Tutucu toplumbilimcilerin bu soruya verdiği yanıt genellikle davranışsal "sürü psikolojisi" tezleri temelinde olacaktır. Öte yandan Marksist geleneğin başını çektiği eleştirel toplumbilim ise soruna, kapitalist sistemin vaat etmiş olduğu akılcı ekonomik ve toplumsal düzeni kuramamış olduğu teziyle yaklaşacaktır. Her iki yanıtın kökeninde de aslında "toplumsal"ın akılcı-bilinçli boyutu yanında bir de akıldışı, bilinçdışı bir boyutu olduğu varsayımı yatar. İşte Leledakis, modern toplumbilim kuramında adı anılmadan önemli bir yer tutan bu bilinçdışı boyutu ele alıyor ve kuramlaştırıyor.

Bu yapıt bir yanıyla Freud, Jung, Klein ve Lacan gibi psikanalizin öncü isimleriyle Marx, Weber, Parsons ve Pareto gibi toplumbilim kuramı öncülerinin yapıtları arasında bir sentez arayışı; öte yandan ise Althusser, Giddens, Bourdieu, Derrida, Laclau/Mouffe ve Castoriadis gibi çağdaş kuramcıların daha önce girişmiş oldukları benzer sentez arayışlarının kapsamlı bir irdelemesi ve eleştirisi niteliklerine sahip. Leledakis, bu hacimli gezintinin içinden psişenin toplumsal boyutu ve toplumsalın bilinçdışı boyutu üzerine özgün ve önemli toplumbilimsel tezler çıkarmayı başarıyor. Böylelikle, Castoriadis'in açmış olduğu psikanalitik toplumbilim yolunda, belirlenimci toplumbilim kuramlarına anlamlı bir alternatif geliştirmeyi başarmış önemli bir kilometre taşı inşa ediyor.

Toplum ve Bilinçdışı, aklın, bilincin, plan-programın vb. olduğu kadar akıldışının, bilinçdışının, itkilerin, arzunun, "hayvansı" içgüdü ve dürtülerin de toplumsal yaşantımızda ve pratiğimizde yeri olduğunu sezinlemiş olanlar için vazgeçilmez bir başvuru kitabı.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-281-5
9 789755 392813